الدين والمجتمع والدولة فى مصر
خلال الربع الأخير من القرن العشرين

تقديم وترجمة

دكتور/عبد الله شلبي

الجزء الأول

رامتان للنشر والتوزيع

الاسكندرية

" ليكن الوطن مكان سعادتنا أجمعين ..
نبنيه بالحرية والفكر والمصنع " .

إهداء ..

إلى الدكتور السيد الحسينى .. أستاذ علم الاجتماع بجامعة عين شمس ،

الذى كان لكل تلاميذه أخا وصديقا ومُعلما ...

وإذا النفوس كانت كباراً ... تعبت فى مرادها الأجسام

عبد الله شلبى

مقدمة

الدين والصراع الاجتماعي : القضايا والمواقف المتباينة .

نحاول هنا أن نقدم إجابة على سؤالين أساسيين: الأول، يدور حول الشروط التى يتم فى سياقها الالتجاء إلى الدين فى الصراع الطبقى ؟ والسؤال الثانى يتعلق بالأشكال الأساسية للاستخدام السياسى للدين فى سياق الصراع الاجتماعى والسياسى ؟ وسبيلنا فى الإجابة على هذين السؤالين يبدأ بالقيام بمحاولة نظرية نعرض فيها للتيارات الفكرية المتباينة والتى انطلقت من سياقات نظرية مختلفة أيضا فى فهم وتحليل علاقة المتغير الدينى فى عموميته وخصوصيته بالكل الاجتماعى بما يحويه من أبنية اقتصادية وسياسية وأيديولوجية ، ثم بيان موقفنا من هذه التيارات وفهمنا لهذه العلاقة. والخطوة الثانية هى توضيح حقيقة جوهرية مؤداها أن القوى الدينية هى فى الواقع قوى اجتماعية اقتصادية وسياسية بالأساس ، ونحن نسعى إلى تبيان هذه الحقيقة بتحليل الأدوار والوظائف التى ينهض بها الدين عبر استخداماته المتباينة داخل المجتمع من قبل القوى الاجتماعية الحاملة لهذا الدين ، وهو أمر يقودنا بالضرورة إلى تحليل العلاقة بين الدين والطبقات الاجتماعية داخل المجتمع.

بداية، أود أن افرق بين الدين كعقيدة، وظاهرة الدين التاريخى الاجتماعى الذى هو عبارة عن نتاج اللقاء الحادث بين هذه العقيدة، والبنية الأيديولوجية المحكومة بالبنى الاقتصادية والسياسية لمجتمع ما، وإن كان من التعسف أن نفصل بين العقيدة الدينية والتجليات والممارسات العملية التى تجسد هذه العقيدة، وذلك بالنظر إلى أن هذه التجليات والممارسات إنما تتسم بسمات هذه العقيدة، وتكون فى إطار رؤيتها الكونية للطبيعة وما بعدها، وللمجتمع والانسان، وما تحويه من أوامر ونواه، وما تقدمه من مفاهيم وقيم. إلا أنه وعلى الرغم من ذلك فثمة فارق بين الطابع الوجدانى المطلق الذى تتسم به هذه العقيدة، والطابع النسبى البشرى والعملى الذى تتسم به هذه الممارسات والتجليات.

وبناء على هذا التمييز، فإننى عندما أتحدث عن الدين فى هذا البحث فإننى لا أقصد الدين المنزل أو المرسل، أو المعتقد الدينى والإيمانى والذى يتم التعبير عنه بعلاقة الإنسان الوجدانية والروحية بالله وبعالم الغيب وهى العلاقة التى تشكل جانبا من وعى الإنسان بالكون ؛ وإنما يتحدد قصدى بالدين هنا ذلك التجلى العلمى النسبى لهذه العلاقة فى صور مختلفة من الوعى الاجتماعى والممارسات الاجتماعية، أى الدين كما يفهمه ويستوعبه البشر وتتم ترجمته إلى سلوكيات ونظم ومؤسسات وحركات بحسب الخصائص والأوضاع المشتركة

والمتباينة لهؤلاء البشر، والتى تحددت وتشكلت وتحولت تاريخياً إلـــى خصائصـــهم المعـــاصرة المحـــددة أيضا بطبيعة المرحلة التاريخية والسمات الجوهرية لبنية مجتمعاتهم. وهـــذا هـــو مـــا عنيته بالدين التاريخى الاجتماعى. ويعد هذا الدين، وعيا كان أم ممارســـة فرديـــة وجماعيـــة، نظما ومؤسسات وحركات، يعد صياغة مجتمعية بالأساس لأنه انبثـــاق عـــن واقـــع اجتمـــاعى معين بأبعاده الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والثقافية عبر تطوره التـــاريخى، والديـــن بـــهذا المعنى إنما يرتبط ارتباطا وثيقا بهذا الواقع، ويقوم فيه بتأدية أدوار ووظائف محـــددة ومتباينـــة تلبى حاجات بعينها داخل الواقع الاجتماعى (١).

وفى إطار ما أسميناه بالدين التاريخى الاجتماعى يمكن أن نميز بيـــن أشـــكال متعـــددة لوجود هذا الدين فثمة دين شعبى Popular Religion ، وهو متعدد أيضا فى وجوده، وهو الدين كما يظهرفى أشكال محددة من الوعى والممارسات لدى الجماهير بتنوعاتها وتبـــاين تكويناتـــها الطبقية، وتتراوح هذه الأشكال ما بين المصالحة مع الواقـــع الاجتمـــاعى وقبولـــه، أو رفضـــه والتمرد عليه إلى حد إعلان الثورة لأجل قلب الواقع وتغييره باسم الدين. وفى مقابل هذا الديـــن الشعبى، نجد الدين الرسمى Formal Religion والمؤسســـى أو ديـــن الدولـــة، حيـــث الديـــن بمؤسساته يعد أحد أجهزة الدولة الأيديولوجية منظوراً إليها، أى الدولة، كمؤسسة طبقية تفـــرض السيطرة وتنظم الهيمنة، ومن ثم تستخدم الدين كأداة لإقرار السيطرة وإضفاء الشرعية، وتـــبرير السياسات والممارسات. وبمقتضى هذه النظرة إلى الدين بحسبانه ظاهرة اجتماعية تاريخية، نجـــد أن هذه الظاهرة قد خضعت شأن ، كافة الظواهر الاجتماعية، للبحث العلمـــى الـــذى لـــم يعـــن بالثوابت العقائدية ذات الطابع المطلق المجاوز للطبيعة، وإنما اهتم البحث العلمى بتفســـير نشـــأة الظاهرة وأصولها وتطورها فى المجتمع الانسانى، وما يرتبط بها مـــن متغـــيرات تخـــص دور الدين ووظائفه (٢).

ولقد أخذ البحث العلمى فى الظاهرة الدينية خطا متعرجاً فـــى تطـــوره حســـب درجـــة الاهتمام والإضافات الكمية الناجمة عن تطور المعرفة الإنسانية بالإطلاق، وغالبا ما كان ذلـــك نتيجة لظروف اجتماعية ومعطيات فكرية، وباعتبار أن كل عصر تاريخى إنما يتيـــح إمكانـــات معينة لمعرفة الطبيعة والمجتمع والإنسان، وهى إمكانات تتزايد بالفعل بحكـــم تراكـــم المعرفـــة وتطورها. لذلك تكشف قراءة التراث العلمى بخصوص الظاهرة الدينية عـــن مواقـــف خلافيـــة وطروحات متعددة ومتباينة بشأن هذه الظاهرة.

فمنذ القرن السابع عشر، ومع البدايات الأولى لصعود البرجوازية الاوروبية اتجه قطـــاع عريض من مفكرى عصر التنوير الأوروبى إلى نقد الدين، واتخذوا منه منطلقـــا لنقـــد الواقـــع

السياسي والاجتماعي، حيث كان نقد الدين ضرورة ومطلباً لتلك اللحظة التاريخية للمجتمعات الأوروبية آنذاك. فالدين هو الركيزة الأساسية للنظام السياسي القائم، وكان لابد من طرح أيديولوجية بديلة تدفع المجتمع إلى الأمام وتفتح الطريق أمام القوى الاجتماعية الصاعدة والجديدة، أيديولوجية تكون ركيزتها الحرية والعدالة والمساواة والوعي الذاتي والفردي. ومن ثم كان نقد الدين مقدمة لتثوير المجتمع، فدعوة التنوير الأساسية كانت، ومازالت حتى اللحظة هي تحرير العقل الإنساني من كل سلطان إلا سلطان العقل ذاته، ثم التزام هذا العقل المتحرر بتغيير الواقع الاجتماعي. ولذلك اعتبر التنوير شرطا أساسيا لتثوير المجتمع، لأنه يهدم الأساس النظري المتخلف الذي تقوم عليه النظم الإقطاعية، سواء كان هذا الأساس مرتكزا على سلطة دينية أو سلطة سياسية. لذا حدث ما اطلق عليه دانيال بل D. BELL بالانتهاك العظيم لحرمة المقدسات [٣]. وقد قام هذا الانتهاك على أساس الإيمان بسلطة العقل وقوته وأصبح الدين مرتبطا في أذهان المنورين العظام بالخرافة والجهل والتقديس الأعمى والمعتقدات غير المنطقية، والدوافع الانفعالية العمياء. وفسر الدين آنذاك باعتباره نوعا من الخوف الإنساني من الطبيعة الملغزة والمبهمة لما تنطوي عليه من ظواهر مروعة كان الإنسان الأول عاجزا عن فهمهما والسيطرة عليها، كما اعتبر الدين أيضا، نوعا من البحث عن الأمن المرتبط بالسلوك الطفولي لمواجهة الأخطار الكامنة في أعماق النفس البشرية، تلك التي يطلق سراحها ليلا في الأحلام، كما يتم استحضار صورها الذهنية بأعمال السحر والعرافة [٤].

ويرى بل D.BELL أن ثمة متغيرات ثلاثة نسجت معا وشكلت هذا الانتهاك العظيم لحرمة المقدسات، وأدت بالضرورة الى سيادة هذه النظرة إلى الدين آنذاك. المتغير الأول، يتمثل في الاقتصاد والسياسة "فلنتحرر من كل الروابط والقيود"، وفي الثقافة كان التحرر من كل القيود الدينية والأخلاقية المسيطرة والضابطة للبشر والمكبلة لطاقتهم، وذلك لاكتشاف كل خبرة جديدة يمكن أن تعزز نمو الذات الإنسانية وتدعم تطورها. والمتغير الثاني تمثل في الانتقال من الدين إلى الفنون التعبيرية في الآداب والشعر والموسيقى والرسم وما يقتضيه ذلك التعبير الإبداعي من التخلص من القيود والكوابح الدينية على البواعث المحفزة للإبداع الإنساني في هذه المجالات. وتمثل المتغير الثالث في تضاؤل وأفول الاعتقاد في الفردوس والجحيم ونشوء الوعي بالخوف من العدمية في عالم ما بعد الحياة [٥].

وقد جاءت الدراسات السوسيولوجية والانثروبولوجية المبكرة للظاهرة الدينية متأثرة بفكرة التنوير ونظرته للدين، فخلت من الاهتمام بدور الدين في المجتمع وانشغلت ببحث أصول الدين ونشأته في التجربة الحسية والإدراك لدى البشر البدائيين وتتبع مجرى فكرة الإلوهية أو المقدس، ولكنها لم تقدم نظرية متماسكة حول الظاهرة الدينية. وتميزت هذه

الدراسات المبكرة بسيادة النزعات الوضعية للظاهرة الدينية باعتبارها واقعا اجتماعيا وإنسانيا. وتبدو هذه النزعات جلية واضحة فى أعمال مؤسس الوضعية أوجست كونت A.COMTE الذى أعتبر الدين محض خطأ عقلى فى التطور الفكرى للإنسانية ، وذلك فى سياق قانونه الشهير للمراحل الثلاث. وهذا الخطأ ما يلبث أن يتبدد ويتلاشى بظهور العلم الحديث وسيادة العقلانية والانتقال إلى الوضعية وتأسيس دين جديد للإنسانية يخلو من الوهم والخرافة (٦).

أما كل من سبنسر H.SPENSER وتايلور E.B.TYLAR ، فقد اهتما بتفسير نشأة الدين فى المجتمعات البدائية واعتبرا أن أساس الدين هو تأليه البدائيين لأرواح أسلافهم والأشخاص البارزين الذين كانوا يرهبونهم ويخشونهم، ومن ثم ملأوا الفضاء الكونى حولهم بآلهة من صنع مخيلتهم، ومنحوا هذه الآلهة قدرة مطلقة على امتلاك مقاصد البشر وأمانيهم ورغباتهم، وسعوا بعد ذلك بطقوسهم التى ابتدعوها إلى استرضاء هذه الآلهة (٧). وقد انتهى كل من سبنسر وتايلور أيضا مثل كونت إلى تقرير أن انتشار المعرفة العلمية مع تقدم المجتمع الصناعى سوف يصاحبه زوال لسلطة الإله والمقدس، وفقدان الدين لسلطته على المجتمع، وهى فرضية لم تصمد أمام التطورات التالية التى جاءت على نحو مغاير لما انتهت إليه دراسات البداية (٩).

واعتماداً على المادة الأمبريقية الغزيرة التى وفرتها دراسات البداية تلك بفعل الكشوف الجغرافية، وبداية عهود الاستعمار القديم، واحتكاك الأوروبيين بغيرهم من الشعوب، سعت الدراسات التالية، خاصة لدى ماركس وأنجلز، وفرويد ودور كايم، وماكس فيبر، إلى تأسيس نظريات عامه بخصوص أصول الدين ونشأته وأدواره ووظائفه المتباينة فىالمجتمع، وذلك ببحث العلاقة التى تربط الدين بالأصعدة الاقتصادية الاجتماعية والسياسية والنفسية اللاشعورية على المستوىالجمعى، كبحث العلاقة بين الدين والطبقات الاجتماعية، والعلاقة بين الدين والنظام السياسى وجهاز الدولة، وعلاقة الدين بالبناء الاقتصادى، والعلاقة بين الدين والاحباطات النفسية والعصاب على المستوى اللاشعورى الجمعى.

ويعد الإنجاز الحقيقى لماركس K.MARX وأنجلز F. ENGLIS فى مجال فهم الظاهرة الدينية، هو أنهما وضعا هذه الظاهرة فى سياقها التاريخى من ناحية، وأنهما من ناحية أخرى، وضعاها فى مكانها الصحيح كانعكاس بالغ التعقيد لما تمور به الأرض وإنسانها، لا ما تتجلى به السماء وملائكتها، وأنهما من ناحية ثالثة نظرا إلى الظاهرة الدينية على أنها متصلة ببقية العناصر التحتية والعلوية للتكوين الاجتماعى. وتأسيسا على هذا فالماركسية تنظر إلى الأديان بإعتبارها ظواهر تاريخية وموضوعية تنتمى من حيث المجال إلى الوعى الاجتماعى وهو وعى

ينبع من الوجود الاجتماعى ذاته ، وبالتالى فإن دراسة أية ظاهرة متعلقة بالأديان تتطلب دراسة الواقع الاجتماعى المتغير دوما والذى تخلقت هذه الظاهرة فى أحشائه.

ولقد تشكل المفهوم المادى التاريخى للدين خلال التغيرات التى حكمت تطور فكر ماركس. وتجنبا للاستطراد فى شرح فهم الماركسية للدين وموقفها منه، فأننا يمكن أن نجد أن هذا الموقف قد تطور عبر ثلاث لحظات فكرية شكلت فى مجملها رؤية ماركس للدين. الأولى هى اللحظة الفلسفية فى نقد الدين الهيجيلى وفلاسفة عصر التنوير، حيث اختزلت كل مشاكل وهموم العالم فى مشكلة الدين. وأرتأى ماركس فى هذه المرحلة المبكرة أن الدين إفراز خيال مريض يظهر ويجول فى بلاد اللاعقل، وأن كل إيمان هو انتقاص من قيمة العقل. فالإيمان لا يكون إلا للعقل العاجز عن فهم طبيعة ذاته، والإله هو محصلة لخوف الإنسان وعجزه [٩]. أما اللحظة الثانية التى حكمت رؤية ماركس للدين فهى اللحظة الانثروبولوجية، وفيها استند نقد ماركس الشاب للدين على أساس أطروحات فيورباخ النظرية بخصوص الدين. وفى هذه المرحلة تابع ماركس هجومه ونقده للدين، ولكن ليس باسم عقلانية الفلسفة والإنسان المجرد ، بل باسم إنسان عينى محدد بوضع اجتماعى. وكان نقد الدين فى هذه المرحلة لأجل تحرير الإنسان من الاضطهاد والقمع المعاش. ولقد ركز ماركس فى هذه اللحظة على فلسفة فيورباخ التى تلخصها عبارة " الإنسان يحل محل الإله " ولذلك لم يبر الدين وقتذاك انطلاقا من البنيان الاجتماعى المسيطر وأشكاله ودرجة تطوره، بل من خلال مقولة الإنسان الفرد التى تغمط مفهوم الصراع الطبقى، ومن ثم أرتأى ماركس فى هذه المرحلة أن تحرير الشعوب من الدين هو الشرط الأساسى بل والوحيد للتحرر الإنسانى [١٠].

ونصل أخيراً إلى اللحظة الثالثة فى تطور ماركس ومفهومه للدين، وترتبط هذه اللحظة بمفهوم ماركس العلمى للعالم، أى بالمادية الجدلية وبالمادية التاريخية. ولقد أعطى ماركس صيغة كاملة عن الموضوعات الأساسية للمادية فى تطبيقها على المجتمع البشرى وعلى تاريخه وذلك فى مقدمة كتابة "مساهمة فى نقد الاقتصاد السياسى" [١١] ، فالانطلاق يتم من البشر أنفسهم فى فعاليتهم الواقعية، ويكون الوعى بمستوياته وأشكاله نتاجا اجتماعيا ويبقى كذلك مادام للبشر وجود. فالأساس الذى ينشأ عليه الوعى ويتطور هو الممارسة المادية للبشر [١٢]. وتأسيسا على ذلك ارتأى ماركس أن الدين انعكاس للواقع الأرضى بتناقضاته الاجتماعية، والإنسان ليس جوهرا أبديا، كما ذهب إلى ذلك فيورباخ وإنما هو كائن محدد اجتماعيا وأنه ليس هناك جوهرا وشعورا دينيا ملازما للإنسان ومنذ ولادته. إن ما فعله ماركس وأنجلز هو فهم الدين انطلاقا من الشروط الاجتماعية المسيطرة، حيث أكتسب مفهوم الدين أساسه النظرى المادى التاريخى فهو يأتى من المجتمع والتاريخ، وينمو ويتطور ويتغير ويتلاشى

أيضا فى مسار العملية التاريخية. ولا يرى المفهوم المادى التاريخى فى الديــن كيانــا مســتقلا ذا حياة خاصــة، ولكنه انعكاس بدرجات متفاوتة للحياة المادية للمجتمع. فالدين، والفكــر برمتــه، هما نتاج اجتماعى يختلف شكله مع تطور الصراع الطبقى ونمط الإنتاج. فــهو أحــد مكونــات البناء الفوقى، وهو يستخدم كوسيلة أيديولوجية من قبل الطبقات المســيطرة اقتصاديــا وسياســيا لصيانة سيطرتها، فهذه الطبقات تحتاج، على حد تعبير لينين، إلى وظيفتين اجتماعيتين لصيانــة هذه السيطرة، وظيفة الجلاد ووظيفة رجل الدين فيقمع الأول احتجــاج واســتنكار المقــهورين، ويواسيهم الثانى من خلال آفاق تبقى سيطرة تلك الطبقات، أى أنه يصالح المقهورين مــع هــذه السيطرة. ومن ثم أعتبر الدين عنصرا من عناصر تشكيل الوعى الزائف والاستلاب الاجتمـاعى، لأنه يعمى الطبقات المقهورة عن أدراك مصالحها الحقيقية وأسباب بؤسها وشقائها، وبذلك يمكــن أعاقتها عن إمكانية تغيير ما هو قائم. أنه يقوم كوسيلة لتخدير هــذه الطبقــات والتــأثير علــى إدراكها العقلانى لمصالحها. ونتيجة لذلك رأى ماركس أن الدين " أفيون الشعوب "، وفى البيــان الشيوعى أوضح ماركس وأنجلز العلاقة بين الدين والاضطهاد وأشــكال الاســتغلال والقــهر، فالديانة والقوانين الأخلاقية بالنسبة للطبقات المقهورة هى تحيزات برجوازيــة تختفــى وراءهــا الكثير من المصالح البرجوازية (١٤).

وترى الماركسية أن الدين، فضلا على أنه ينطوى على هذه الصفة التخديريــة إلا أنــه يتضمن أيضا فى عمقه مضمونا احتجاجيا. وهذا ما أكده أنجلز فى كتابه" حرب الفلاحيــن فــى ألمانيا "(١٥). فالدين أنين المضطهدين وصرختهم، وهو يتسم بمحاولــة التعويــض المســتقبلى الوهمى عن عالم مرير المذاق لم تتكامل بعد شروط وإمكانات التغلــب عليــه. ولقــد تمكنــت الأفكار الدينية من أن تلعب دورا هاما فى تكوين المناخ الفكرى لعــدد مــن حركــات العبيــد والأقنان وفئات أخرى، كحركات ثورية فى مضمونها وإن اتسمت بوعى دينى يمثل فــى واقــع الامر شكلها الخارجى المرتهن بمستوى التطور الاجتماعى. أيضــا رأى لينيــن (١٦) أن بــروز الاحتجاج السياسى تحت غطاء دينى هو ظاهرة تلازم جميع الشعوب فــى طــور محــدد مــن تطورها. ولكنه لم يعط أى سمة تقدمية للدين ولم يتكلم عن ثورية الدين، وإنما عــن المضمــون الاجتماعى الإيجابى الذى يحمل شكلا دينيا لأى حركة تثور على نظام حكم يشــكل الديــن فيــه محورا رئيسيا ونواة أيديولوجية مركزية. فالمضمون ثورى والشكل رجعى، ولكن هــذا الشــكل يتحدد بنمط الأيديولوجية المسيطرة وبمستوى التطور الاجتماعى العام، ولذلك فأن محاربة نظــام يعتمد الدين أساسا لفهمه للعالم بأداة من صلبه ورحمه، يعنى أزمة هذا الدين من حيث هو نظــام أيديولوجى متسق، ويعنى هذا ضرورة البحث عن أيديولوجية جديدة توائم الشروط الاجتماعيــة الجديدة.

وقد كان للمعطيات التاريخية والاجتماعية الجديدة التى ظهرت بعد ماركس ولينين فى عصر ثورات التحرر الوطنى والاجتماعى فى أعقاب الحرب العالمية الثانية، أثرها فى إعادة التفكير فى قضايا الدين وصلته بالأيديولوجية والتحرر. فقد تطور الفكر الماركسى بخصوص هذه القضية وتغيرت بعض أحكامه فيها مع دخول الدين كعامل أيديولوجى فعال فى مجال ثورات التحرر الوطنى والاجتماعى، كما حدث فى ثورة الجزائر والثورات الافريقية، وكما حدث فى فيتنام وانضمام البوذيين الى جبهة التحرير الفيتنامية ودخولهم كعنصر من عناصر مقاومة الاستعمار الأمريكى والحكم العميل في الجنوب، وكذلك انضمام بعض رجال الدين المسيحى إلى حركات المقاومة والتحرر فى أمريكا اللاتينية وتأسيس ما أصبح يعرف بلاهوت التحرير(١٧).

وفى تقديرى أن تعليل هذه الظواهر انطلاقا من السياق الماركسى يكون بالنظر إلى الدين باعتباره صيغة من صيغ الوعى الاجتماعى، وأن هذه الصيغة فى فترات تاريخية معينة وفى مناطق محددة من العالم تسود بشكل واضح وتسيطر على غيرها من صيغ الوعى الاجتماعى الأخرى كأداة ملائمة للاحتجاج والثورة، أو كأداة لترسيخ الوضع الراهن وضمان استمراره ، وفى كل يرتبط الأمر ويتحدد فى ضوء الوعى الاجتماعى للجماهير ومستوى التطور الاجتماعى والاقتصادى. ففى ظل شروط محددة يكون الدين أنسب الوسائل لصياغة الاحتجاج والتعبير عن الثورة نظرا لأنه يتحدث بلغة مألوفة للجماهير فى هذه المجتمعات، كما أنه يعطيهم فرصة تقليدية للتعبير عن أنفسهم من خلال أماكن ممارسة الشعائر الدينية كالمساجد والكنائس. إن الدين يكون هنا، ولأسباب عديدة، أسلوبا ملائما، فضلا عن أنه متاح، للاحتجاج والمعارضة ، ولكن هذا الاحتجاج دينى من حيث الشكل، أما من حيث المضمون فهو احتجاج سياسى واجتماعى.

وهذه الحالة تشير الى أن المؤسسات القائمة فى المجتمعات التقليدية لا تستجيب لعمليات التعبئة السياسية والاجتماعية، وفى ظل غياب مؤسسات أخرى أو أحزاب ذات قواعد جماهيرية ومرتبطة بالجماهير، فضلا عن تدنى مستويات الوعى الاجتماعى وحضور أيديولوجيات وأفكار تنتمى إلى عصور تاريخية تم تجاوزها، فى ظل هذه الظروف يأتى الدين ليكون فى المقدمة، ليس باعتباره مؤسسة بمعنى التنظيم الرسمى، ولكن من حيث هو مؤسسة ثقافية ونفسية مترسخة فى أذهان الجماهير وفى ثقافتها ومعاشها. إن أشكال الوعى الدينى ومحتواه وممارساته تتيح فرصة التقاء الناس ببعضها واجتماعهم معا، وتتيح أيضا ظهور بعض القادة الدينين بشكل تلقائى وهم، أى أولئك القادة يتبنون بعض الآراء السياسية والاجتماعية من منظور دينى ووفقا للمصالح الطبقية الاقتصادية والسياسية والقومية. والشعوب فى هذه المناطق

كانت تعبر عن أهدافها وآمالها القومية والاجتماعية عن طريق الدين، لأنهم في هذه المرحلة من التطور لا يمكنهم صياغة متطلباتهم وأهدافهم في مصطلحات أيديولوجية أخرى خلاف الدين الذي يجمع قطاعات عريضة ومتباينة من السكان، ومن ثم فإن البحث يجب أن يتجه ليس إلى الدين في ذاته ، وإنما إلى الشروط المادية الاجتماعية التي هيأت المناخ الملائم لكي يبدو الدين على هذا النحو.

وخلافاً لوجهة النظر التي طرحناها سلفاً يرى الكثيرون أن الإسلام كدين تفرد من بين الأديان الأخرى باحتوائه على عوامل أساسية كفلت له القيام بدور تحريري في المجتمعات الاسلامية، وهذه العوامل تمثلت في كلية الإسلام وشموله، وقدرته على إلهام النضال السياسي وتوجيهه، والدور القيادي للقيادات الدينية، ومن ثم يقوم الدين بالإطلاق والدين الإسلامي بالتخصيص بدور إيجابي وفاعل في حركة تحرير الإنسان من الاستغلال والقهر. وهم يسوقون أمثلة عديدة ليؤكدوا بها على التحقق التاريخي للدور النضالي والقيادي للإسلام موضحين في هذه الأمثلة أن التحالف بين الإسلام المناضل والصراع من أجل الحرية هو المسئول عن إنجاز الاستقلال السياسي والتحرر الاجتماعي لمجتمعات عديدة (١٨).

وفي تقديري أن هذه التصورات تنطلق من واقع المثالية في فهمها للدين. فهي تنهض على أساس النظر إلى الدين باعتباره المحرك الأول للمجتمع والتاريخ، ونحن نرى أن هذا الدور المنسوب إلى الدين، وأن كان صحيحاً، إلا أننا ينبغي أن نبحث عنه ليس في داخل الدين ذاته من حيث هو دين، وإنما في الشروط المادية الاجتماعية ومستوى تطورها ودرجة نمو الوعي الاجتماعي بمجمله. فالصراع والنضال لم يبدأ في عقول الناس ومعتقداتها الدينية، وإنما في تناقض مصالحها مع مصالح المستعمر ومصالح مستغليهم من حلفاء المستعمر في الداخل، وبالتالي فالمثل التي تبشر بها الأديان إنما تؤثر في الجماهير وتتحول إلى قوة مادية تعبئ الجماهير للثورة، فقط إذا ما بدا لهذه الجماهير أن هذه المثل الدينية في تجسدها الواقعي إنما تؤمن لها إشباع طموحاتها وحاجاتها الدنيوية لا الاخروية. كذلك يمكن القول بأن الحركة الدينية السياسية التي تسعى للاستيلاء على السلطة السياسية في مجتمع ما لا تنجح في تعبئة وتأسيس قواعدها الاجتماعية ما لم تتبن أهدافاً سياسية واقتصادية واجتماعية محدده تستجيب للمطالب والمطامح المادية والمعنوية للجماهير صاحبة المصلحة في التغيير والثورة .

يتضح لنا من هذا العرض لموقف الماركسية من الدين، أن الأديان في السياق الماركسي هي ظواهر تاريخية وموضوعية، تنتمي إلى الوعي الاجتماعي النابع من الوجود الاجتماعي ذاته. وبالتالي فإن بحث أية ظاهرة متعلقة بالأديان ، إنما يتطلب دراسة الواقع

الاجتماعى الذى تخلقت فى رحمه، أى أننا يجب أن نتناولها فى سياقها التاريخى والاجتماعى. فالتكوين الاجتماعى هو أساس فهم الدين بكليته وعلى كافة مستويات وجوده وعيا وممارسة، حركة وتنظيما فى زمن معين وفى ظل شروط محددة، وفى ضوء تعيين مواقع ومواقف الأفراد والجماعات والطبقات الحاملة لهذا الدين داخل التكوينات الاجتماعية موضع البحث. الأمر الذى يعنى بالضرورة أن فهم هؤلاء الأفراد والجماعات والطبقات لدينهم ووعيهم وممارساتهم المرتبطة بهذا الدين ، إنما تتأثر حتما بمواقعهم فى البناء الطبقى وبفعل التناقضات القائمة، وحركة الصراع داخل التكوينات الاجتماعية التى تحويهم.

ويعتبر التحليل الذى قدمة فرويد S. FREUD لنشأة الدين ووظيفته، نموذجا للرد السيكولوجى للدين بحسبانه ظاهرة اجتماعية ، فالأطروحة التى طورها فرويد حول القيمة الشمولية لعقدة أوديب Oedipal Complex تسمح بإقامة تراط وثيق بين الكبت الذى تفرضه السلطة الأبوية على الأبناء ، والموضوعة الدينية حول عقدة الذنب والرجاء والتضامن . يقول فرويد إن المجتمع البدائى كان مجتمع التطبيع المحكوم بحاكم قوى الشكيمة ومطلق، وهو فى نفس مقام الأب. جميع الذكور تحت أمرته وجميع النساء فى حوزته، الأمر الذى أثار حفيظة الذكور فاتفقوا على قلته وأكله. وكان لهم ما اتفقوا عليه. ولكنهم عانوا بعد ذلك من ازدواج العاطفة. ففى باطن كراهيتهم للأب تكمن عاطفة حب تجاهه. الأمر الذى أدى بهم إلى الإحساس بالذنب. وفرويد يرد هذا الإحساس بالذنب إلى ما يسميه بعقدة أوديب. وتولد عن هذا الإحساس وهذه العقدة ما يسميه فرويد بالأنا الأعلى وهى نواة تأسيس الدين وذلك بأن أحال الإنسان قوى الطبيعة إلى آلهة من صنع مخيلته هو ومنح هذه الآلهة، والآله فيما بعد، خصائص الأب المتمثلة فى القسوة والحنان. وبفضل هذه الأنا الأعلى أصبح الإنسان كائنا أخلاقيا واجتماعيا، ومع ذلك فهذه الكينونة ضد الإنسان لأنها تتعارض وتحقيق رغباته وهو أمر يولد لدى الإنسان الإحساس بعدم الرضا، بيد أن الدين يقدم له التعزية والسلوى ولكن بلا جدوى. ويخلص فرويد من ذلك إلى أن الدين أما أنه نوع من التسامى تعويضا عن فشل الإنسان فى تحقيق رغبات إنسانية محددة، أو أنه مخدر ووهم بديل يخترعه الإنسان ويتعلق به لتجاوز الإحباطات العديدة التى يخبرها فى عالم أهم ما يميزه أنه شديد القسوة ومن ثم يكون الدين مخدراً ووهماً وهو يقوم كتعويض عن الفشل، وكمسكن يسوغ الوضع القائم ويبرره ويسهم فى تقبل الإنسان لتعاسته وتحقيق انسجامه مع أوضاعه الراهنة [١٩].

وفى " مستقبل الوهم " يشرح فرويد الصفة التخديرية للدين من خلال موازنته بمفهوم الهذيان العصابى، فكما أن العصابى يجد فى المتخيل ما يشبع رغبته وما ينقصه فى عالم الواقع ، فإن الدين أيضا هو عالم وهمى يتولى إشباع رغبة لا يشبعها الواقع المعياش. لكن

فرويد يعود ليعمم مثاله فتستحيل الحالة المرضية الفردية إلى حالة جماعية، ويصبح العصاب الفردى عصابا جماعيا. فمن من بين الوظائف الرئيسية للديانة إعطاء الإنسان غطاء من الوهم ضد خوفه من الطبيعة الملغزة والإحباطات التى يواجهها داخل المجتمع . ويرى فرويد أن الطبقة الدنيا لديها حاجة شديدة للدين لأنها تعانى من الإحباط الغريزى أكثر من الطبقات الحاكمة . وفى النهاية يؤكد فرويد على أن تقدم العلوم السيكولوجية سيجعل البشر أكثر عقلانية يتعلمون كيف يتجاوزون هذه التبعية الطفولية التى أخذت شكل الدين ، إلا أنه لم يكن متفائلا بشأن انتصار العقل العلمى على الوهم الدينى فى المستقبل القريب (٢٠).

ويؤخذ على هذا الرد السيكولوجى أنه يمثل نوعا من الاختزال النفسى للظاهرة الاجتماعية. فالأديان لا يمكن أن تختزل إلى عصاب محض، كما أن فرويد يفترض فرضا مستحيلا هو اللاشعور الجمعى الذى يعتمد على مجتمع متجانس لا تناقض فيه ولا فوارق طبقية ، فضلا عن أن مفهوم العصاب ومقولة الإيمان بالكيفية التى طرحها فرويد هى صيغ مجردة وغير مشروطة تاريخيا وتخلو من أية صفة طبقية واجتماعية، فى حين أن الظاهرة النفسية، حتى فى مستوياتها اللاشعورية، هى جماع ومحصلة للظواهر الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والأيديولوجية، أو هى تراكم لهذا كله فى الشعور وفى سلوك الجماعات والأفراد.

أما دوركايم E. DURKHEIM فقد ذهب فى كتاباته المتصلة بالدين (٢١). إلى أن التصورات والرموز الدينية لا يمكن أن تشير إلى أى شيء خارج نطاق الواقع الأخلاقى للمجتمع، وإنما هى تصورات ورموز مقدسة للنسيج الاجتماعى الكلى بمستوييه الفكرى والمادى ، وهى أيضا عناصر تكوينية مكونة لبنى المجتمع وهياكله تفرضها وتحتمها طبيعة الحياة الاجتماعية. وعلى ذلك فالنظم الاجتماعية تنبثق عن الدين، وهذا بدوره نابع من المجتمع. ويعطى دوركايم اهتماما لدور الدين كعامل أساسى فى تحقيق التضامن والتماسك الاجتماعى ، وفى نفس الوقت يؤكد على أن الدين نفسه ما هو إلا تعبير عن اعتماد واستسلام الإنسان للحياة الاجتماعية المحيطة به ، ولهذا يعرف دوركايم الدين بأنه نسق من المعتقدات التى توحد بين الأفراد وتحقق بينهم نوعا من التكامل الأخلاقى. فالدين أحد وسائل الحفاظ على المجتمع وثمة علاقة وثيقة جدا بين الدين والحياة الاجتماعية، ويذهب دور كايم فى بعض نصوصه إلى حد تقرير أن المقدس أو الله والمجتمع ليس سوى شيء واحد. وتتمحور وظيفة المقدس حول قدرته على استحضار الرهبة والخشوع والخضوع الذى ينطوى بدوره على قوة ملزمة فوق سلوك الأفراد ، ولها فاعلية بالغة فى دعم وتأكيد القيم الأخلاقية لأعضاء المجتمع. ولهذا فوظيفة الدين الأساسية فى إطار بنية المجتمع، هى حفظ المجتمع وضمان استمراره ، وذلك من خلال قيام الدين بوظيفته التضامنية والتكاملية كمسئول عن التضامن الاجتماعى والتكامل القيمى والضبط

الاجتماعي. أى أنه آليات تعديل وضبط ورقابة، وفي نفس الوقت آليات تعدل جملة التوازنات الممكنة اللازمة لترسيخ التكامل والتماسك والاستقرار والثبات الاجتماعي [٢٢].

وفي تقديري أن التحليل الدوركايمي الوظيفي للدين، وان كان يعيننا على تعيين وجود الظاهرة الدينية كشئ مستقل عن وعى الأفراد وإرادتهم وتمارس نوعا من القهر والضبط عليهم، إلا أنه لا يستطيع أن يعيننا كثيرا على فهم الصراعات التي تنشأ باسم الدين في المجتمعات التاريخية والمعاصرة. فثمة شواهد تاريخية ومعاصرة تؤكد أن الدين لم يكن، وفقا للإطار الدوركايمي قوة موحدة وآلية للتضامن تحقق التماسك والاستقرار، ولكنه، أى الدين، كان أيضا قوة مفرقة ومثيرة للنزاع والصراع. فثمة صراعات تاريخية ومعاصرة، طبقية ولا طبقية يمكن رصدها بين اتباع الأديان المتباينة، بل ثمة صراعات ونزاعات بين أتباع الدين الواحد أيضا. إن الذى يبقى لنا من دوركايم فيهذا المجال هو قيام الدين كآلية للضبط والرقابة ، ولكن يجب فهمها في اطار انقسام المجتمع الى طبقات متعارضة ومتناقضة في مصالحها وأهدافها.

وقد جاءت معالجة ماكس فيبر MAX WEBBER للظاهرة الدينية [٢٣] على خلاف لموقف دوركايم وماركس منها. فإذا كان الدين عند دور كايم وسيلة لتأسيس وتأكيد الاستقرار والثبات الاجتماعي، فهو لدى ماكس فيبر ينطوى على قدرة خلاقة وبناءة في تزكية التغيير الاجتماعي ، بل يعد وسيلة أساسية من وسائل التغيير والتحديث الاجتماعي. ولقد اعتبر ماكس فيبر النظام الديني منذ البداية متغيرا مستقلا بدأ مع نشأة الوجود الاجتماعي ذاته، ومن ثم فله تطوره المستقل الذى لا يجعل منه انعكاسا لعوامل مادية على نحو ما انتهت إليه الماركسية. ويقوم النظام الديني، من وجهة نظر فيبر ، في جميع مراحل التاريخ الإنساني بدور المتغير المستقل الذى يؤسس التغير الاجتماعي، ويقود دائما إلى التجديد والتحديث باعتباره يمثل في جميع الأحوال دفعة حضارية تظهر مرحليا لتفرض تصورا أكثر تقدما من الناحية التنظيمية والأخلاقية على الواقع الاجتماعي، ولذلك تعتبر نظرية فيبر حول الدين هي النظرية الرئيسية التي نسبت، في إطار التفكير السوسيولوجي، دورا تطويريا أو ديناميا للدين، وحيث اهتم بشكل أساسي بجانب واحد من جوانب الدين وهو علاقته بالنظام الاقتصادي، ولقد درس فيبر هذه العلاقة من وجهتي نظر أساسيتين: الأولى هي تأثير مذاهب دينية معينه على السلوك الاقتصادي، والثانية، العلاقة بين وضع الطبقات والشرائح الاجتماعية في النسق الاقتصادي وأنماط معتقداتها الدينية. وانتهى فيبر إلى تقرير أن الأخلاق البروتستانتية، وخاصة أفكارها الكالفينية CALVINISM بما تنطوى عليه من دعوة للفكر الحر والفردية وتأكيد الصلة المباشرة بين الإنسان والعالم والتأكيد على الرشد، هي العامل الأساسي المولد للنظام الرأسمالي، فالعناصر

التى تنطوى عليها الكالفينية، كانت، فى رأى فيبر، مصدرا من مصادر الإلهام الحقيقــى لنشــأة النظام الرأسمالى حيث شكلت نسقا قيميا يحكم ويضبط حركة التفاعل فى النظام الرأسمالى.

وتجدر الإشارة هنا إلى أن تعاليم فيبر التى كانت تؤكد على الفعالية الاجتماعية للتجربــة الدينية ، وعلى الصلة الوثيقة بين الدين والسلوك اليومى ، فسرت مع الأسف وكــأن المعتقــدات والممارسات الدينية هى وحدها التى تشــكل المبــدأ التفســيرى الملائــم لتكــون المؤسســات الاقتصادية الحديثة وعملها . فى حين أن فيبر لم يقل أبدا أن الإصلاح الكــالفينى كــان ســبب التوسع الرأسمالى فى الغرب المسيحى . إن ما يكشف عنه تحليل فيبر فى حده الأدنى هو ذلــك التطابق بين أخلاق الكالفينية وروح الرأسمالية الحديثة . وعليه فالأخلاق الكالفينية ليســت أبــدا السبب الكافى للتطور الرأسمالى ، فإذا كان من الصحيح أن الرأسمالية نشأت فــى البــلاد التــى تشيع فيها البروتستانتية قبل نشأتها فى البلاد الكاثوليكية، فصحيح أيضا أن الرأسمالية لــم تنشــأ من قراءة الأناجيل ومؤلفات لوثر M. LUTHER وكالفن J. CALVIN ذلــك لأن الالــتزام بالأخلاق الكالفينية وحدها ليس سببا كافيا أو مبدأ تفســيريا ملائمــا لنشــأة النظــام الرأســمالى وتكون مؤسساته الحديثة وعملها، فثمة متغيرات بنائيــة ماديــة وتاريخيــة تفســر لنــا نشــأة الرأسمالية كنظام اقتصادى اجتماعى.

ويدين المدخل الوظيفى The Functional Approach بالكثير لأعمال كل من دور كــايم وماكس فيبر وعلى وجه الخصوص فى التأكيد على الوظائف الاجتماعية الضبطيــة والتكامليــة للدين داخل المجتمع ولذلك نجد أن أغلب البحوث المعاصرة فى مجال علم الاجتماع الدينى قــد تأثرت بهذا الفهم الوظيفى حيث تم التركيز على وظيفيــة الديــن إلــى حــد إهمــال الجوانــب اللاوظيفية والبدائل الأخرى . فمحور الاهتمام أصبح يدور حول العلاقة الوظيفيــة بيــن القيــم الدينية والنظام الاجتماعى ، وإن شئنا الدقة النظر إلى الدين فى أبعاده الوظيفية ، ومدى تــأثيره فى نسق العلاقات الاجتماعية ككل . وبهذا المعنى يعد الدين مســتوى مــن مســتويات الحيــاة الاجتماعية ، وهو أيضاً إحدى آليات تفعيل المجتمع واشتغاله، وهو يؤدى جملة مــن الوظــائف. ومن ثم كان السؤال الأساسى فى سياق الفهم الوظيفى للدين هــو : مــا الوظــائف ، الظــاهرة والكامنة ، للمعتقدات الدينية فى الحفاظ على توازن واستقرار النسق الاجتماعى ككل (٢٤).

ويذهب بارسونز فى مقال مهم له بعنوان " المسيحية والمجتمــع الصنــاعى الحديــث " إلى أن استيعاب الأفراد واستدماجهم للقيم الدينية يسهم فى تدعيم تكامل البناء الاجتماعى ، ومــن ثم يعد الدين سنداً وظيفياً مهماً فى مواجهة التفكك الاجتماعى ، فضلاً عــن أنــه يشــبع حاجــة

أساسية من حاجات المجتمع (٢٥) . فمعلوم أنه مهما تقدمت المجتمعات فإن الوجود الإنساني يبقى دوماً متسماً بالمحدودية والتلاشي والزوال وهذه الوضعية تولد لدى الإنسان الشعور بالإحباط وخيبة الأمل والوحدة والأسى . وفي هذا السياق يقدم الدين جملة من الوظائف لعل من أهمها ما يلي :(٢٦)

١ – إن تذكير الدين للناس بآفاق الحياة بعد الموت من شأنه أن يوفر لهم العون والسلوى والمواساة والمصالحة ، الأمر الذي يجعلهم قادرين على تحمل الخيبة والأسى والحيرة ويحول بينهم وبين اليأس من القيم والأهداف الدنيوية الراهنة . فتأكيد الدين على تجاوز الوضع الدنيوي الراهن ووجود حياة أخرى ربما أهم من الحياة الدنيا يوفر للإنسان وضعاً يتسم بالانفتاح . وهذا الانفتاح ، وإن شئنا الدقة الأمل ، هو الذي يقيم نوعاً من القبول والمصالحة بين الإنسان وواقعه، بين الوجود القائم وما ينبغي أن يكون ، بين الواقع المعاش ، والمأمول الذي يتطلع إليه.

٢ – يقدم الدين علاقة علوية مجاوزة ترسندنتالية Transcendent بالمفهوم الكانطي ، وذلك من خلال الإيمان بالله والغيب والطقوس الدينية . ومن ثم يوفر أساساً وجدانياً يحقق أمن الإنسان ويؤكد هويته بالرغم من التقلبات والتحولات والمفارقات الكبرى التي تعترض مصيره ووجوده. وهذا الأساس الوجداني القائم على التجاوز والتسامي هو الذي يمنح الإنسان إمكانات التوازن ، ويجعله قادراً على الشعور بأبعاده الإنسانية والاجتماعية .

٣ – يؤكد الدين على تقديس نظام القيم والمعايير للمجتمع وبذلك يضمن تحقق أهداف الجماعة الاجتماعية متجاوزاً لرغبات الفرد الضيقة ، كما يضمن تحقق الانضباط الجمعي على حساب اندفاعية الفرد . وهو بذلك يضفي مشروعية على توزيع الوظائف والفرص السائدة في المجتمع . وطالما أن جميع المجتمعات التاريخية والمعاصرة لا تخلو من أشكال التمرد والانحراف كان لابد من إيجاد طرق ناجحة لإدارة المشاكل الاجتماعية والنفسية التي تنجم عنها . وتنهض المؤسسات والسلطات الدينية بدور أساسي في استيعاب هذه الظواهر ، وبالتالي تسهم في ممارسة الرقابة الاجتماعية ، والرقابة بكل أشكالها ومختلف مظاهرها ، وتعمل على توفير انضباط الأفراد وتحقيق الحد الأقصى من الامتثال والخضوع لقيم ومعايير المجتمع .

٤ – يؤدي الدين جملة من الوظائف الانتمائية المهمة ، إذ أنه يعين إدراك الناس لطبيعتهم، ويوضح علاقة الإنسان بنفسه وبمن حوله ، ويقدم إجابات نهائية ومطلقة عن كثير من

الأسئلة التى يطرحها كل من الفرد والجماعة ، كما يقدم الدين للإنسان الشعور بالانتماء إلى الماضى البعيد وإلى المستقبل اللامتناهى . فهو من جهة يجذر الإنسان ويمنحه تاريخية تكاد تكون أزلية فيشعر بأن له إرث كبير وجذور ضاربة فى أعماق التاريخ ، ويمنحه من جهة أخرى جملة من الآفاق المستقبلية التى توفر اللامحدودية فى طموحاته وتطلعاته كفرد وكإنسان. وهذا الدور الذى ينهض به الدين فى هذا المجال يعد مهماً للغاية فى زمن لعل أهم ما يميزه هو التغيرات الاجتماعية المتسارعة .

إذن فمن المنظار الوظيفى يقوم الدين بربط الفرد بالجماعة الاجتماعية ، ويقدم له العون الروحى عند الإحساس بالضياع ، والسلوى عندما تنتابه خيبة الأمل ، فهو بمثابة آليات تعديل جملة التوازنات الممكنة بين الفرد وذاته أولاً ، وبين الفرد وجماعته ثانياً . كما أن هذه الآليات تراقب وتضبط وظيفة الفرد الاجتماعية ووضعيته كإنسان فيغلب الأهداف الجماعية على نزوعاته الفردية ، وذلك لما يجده فى الدين من إمكانات ترفع معنوياته وتدعم شعوره بالانتماء .

على أن روبرت ميرتون Merton لم يخف استيائه من هذا التفسير الوظيفى المتطرف للدين ، ذلك أن الدين وإن كان وسيلة لتحقيق التضامن والتماسك الاجتماعى بين أفراد المجتمع وحفظ توازنه وتحقيق استقراره ومن ثم يقوم بدور وظيفى فى هذا المجال ، إلا أن الإنسانية عبر تاريخها قد شهدت حروباً وصراعات مدمرة باسم الدين ومن أجله ، وبالتالى فهذا الدور قد يدخل ضمن المعوقات الوظيفية للدين [٢٧]. ومهما يكن من أمر الاختلاف بين بارسونز وميرتون فيما يتعلق بالدور الوظيفى للدين فى تدعيم النظام الاجتماعى القائم ، إلا أن الاثنين يتفقان فى نهاية الأمر على أن الدين يمثل قوة بالغة الأهمية فى تحقيق التكامل الاجتماعى [٢٨].

وبالرغم من أن الدين ينهض بدور مهم فى المحافظة على النظام الاجتماعى ، ومن ثم يؤدى وظيفة مهمة فى هذا المجال ، إلا أن هذا التفسير الوظيفى لموقع الدين داخل المجتمع هو تفسير ميكانيكى بالأساس ، ولا يفسر إلا الأشياء الظاهرة التى يمكنها التعبير عن نفسها تاركاً العناصر الخفية والوظائف السلبية للدين دون تفسير . وبإمكاننا ، ودون إنكار للأدوار الإيجابية للدين والتى أقرتها الوظيفية ، أن نذكر بعضاً من الوظائف السلبية للدين والتى قد تكون ظاهرة أو كامنة فى المجتمع [٢٩] :

١ - يقدم الدين أنساقاً قيمية وأنماطاً سلوكية للجماعات المقهورة وغير المحظوظة والتى لا مصلحة تربطها بالنظام القائم ، مما يجعل من الدين عاملاً مهماً فى المحافظة على

الوضع الراهن ويعمل على منع قوى الاحتجاج والتمرد من التطور لتصبح قوى للتغيير الثورى. أى أن الدين يعقم قوى الاحتجاج والتمرد ويحول دون تطورها ونضجها لأن تصبح قوى تغييرية شاملة وقد تكون أساسية وضرورية فى مرحلة تاريخية معينة من تطور المجتمع . وهنا يمكن أن تصدق المقولة الماركسية حول الدين كأفيون للشعوب وكجملة من المنظومات العقيدية والقيمية والسلوكية التى تجهض الصراع الاجتماعى ، أو تحرفه عن مساره الحقيقى أو تمنعه وتحبط قوى التجديد والثورة .

٢ - تنزع السلطات الدينية إلى تقديس الأراء الظرفية والمواقف المحلية وإضفاء الاحترام والتوقير للتصورات والمواقف الأنية إلى حد الوقوف فى وجه أى تطور فى مجال المعرفة الإنسانية بصفة عامة مما يدفع بالدين كنظام قيم وكمؤسسات ، إلى التصدى لعمليات التحول الكبرى فى إطار معرفة الطبيعة والتحكم الإنسانى فيها ، فالصراع الطويل بين الدين والعلم والذى وجد فى محاكمة جاليلو وتجريم القول بدوران الأرض حول الشمس ، يشكل مثالاً نموذجياً لهذا النوع من لا وظيفية الدين . فالمؤسسات الدينية تخلق نوعاً من السلطة التى تجهض أى محاولة وأى فعل يهدف إلى تغيير الواقع الراهن وتجاوزه ، ومن ثم تصبح عنصر ثبات يحول دون التقدم الفكرى فى كثير من المجالات المعرفية بما فى ذلك المعرفة الدينية ذاتها .

٣ - وفيما يتعلق بالوظيفة الانتمائية للدين ، فإن الديانة تعنى أيضاً بالنسبة للفرد والجماعة نوعاً خاصاً من الولاء والانتماء ، وهو ولاء وانتماء قد يتناقض مع هويات أخرى اجتماعية وسياسية تتطلبها الوضعيات الجديدة التى يجد الناس أنفسهم فيها . ذلك أن التركيبة المجتمعية لا تقوم بالضرورة على هوية دينية ، وهى إذا كانت كذلك فى مجتمع ما ، فبإمكانها أن تقوم على هوية اثنية أو عرقية أو ثقافية فى مجتمع آخر . إن الزعم بأن الدين هوية ووطن وجنسية، وخاصة داخل المجتمعات متعددة الأديان، قد يصبح فى ظل ظروف اجتماعية وتاريخية محددة عامل تقسيم وتشرذم ، بل قد يدفع إلى صراعات وحروب أهلية بالغة الخطورة تهدد وحدة المجتمع الواحد ككيان حضارى وسياسى .

إن المقبول فى الوظيفية هو تأكيدها على أن الدين يعد مكوناً أساسياً ومهماً من ثقافة المجتمع ، وحيث تقدم القيم والاعتقادات والممارسات الدينية أنماطاً من التفكير والسلوك التى يتفاعل وينتظم فيها الأفراد من خلال تفاعلاتهم الاجتماعية . إلا أن غير المقبول فى هذا

الفهم الوظيفى للدين هو افتقاد البعد الطبقى والتاريخى . فمعلوم أن الطبقات المسيطرة اقتصادياً والسائدة سياسياً فى المجتمع وبحكم سيطرتها على أجهزة الدولة الأيديولوجية هى التى تحدد بناء وشكل نسق الاعتقاد الدينى وتقوم بتوظيفه بالكيفية التى تدعم النظام الاجتماعى الذى يتفق ومصالحها ، وبالتالى فإن وظائف الدين تفهم فى إطار نمط المجتمع، ومستوى تطوره التاريخى، والعلاقات الاجتماعية والصراع الاجتماعى بين الطبقات والقوى الاجتماعية المتباينة ، وكيف ينهض كعامل مساعد على تماسك المجتمع وتوازنه ، أو كعامل مثير ومحفز للصراع والتغيير ولصالح من فى المجتمع تكون هذه الوظائف المتباينة فى مصالحها وأهدافها. وهذا التحديد هو الذى يمكننا من رؤية الوظائف الحقيقية للدين .

وتكشف قراءة النظريات والمداخل النظرية التى قدمها كل من ماركس ودوركايم وفرويد وفيبر والوظيفيين إجمالا، عن مواقف متباينة حول أصول الدين وفاعليته وجدواه وعلاقته بالبناء الاجتماعى والأدوار والوظائف التى ينهض بها. ويرى عبد الباقى الهرماسى [٣٠]. إن هذا التباين والاختلاف مردود إلى مفارقة موضوعية لازمت الديانات كمنظومات فكرية وكمؤسسات فعلية. فثمة شواهد تاريخية تدل على أن الديانات على تنوعها وتباينها قد تمثل بعض أقوى المرتكزات للأنظمة الموجودة على الصعيد الفكرى والمؤسسى، كما أن هناك شواهد تاريخية أيضا تؤكد أن الديانات قادرة فى الوقت نفسه على تغذية روح الاحتجاج والتمرد والثورة على الوضع القائم بأشكاله المختلفة. أى أن الظاهرة الدينية يمكن أن تمثل إحدى آليات النظام السائد فتثبته وترسخ أركانه ، وربما تضفى عليه شرعية البقاء والدوام، كما يمكن أن تكون ركيزة للتغير وتجاوز ما هو كائن.

وفى تقديرى أن المواقف المتباينة من الظاهرة الدينية على نحو ما جاءت سلفا ليست مردودة فحسب إلى طبيعة الظاهرة الدينية والأشكال التاريخية المختلفة لوجودها على المستويين الفكرى والمؤسسى، وإنما يمكن رد هذا التباين أيضا إلى طبيعة الفهم النظرى الذى يتم من خلاله تناول الدين كظاهرة اجتماعية وإنسانية، بحيث أننا يمكن أن نميز بين فهم مثالى للدين وآخر مادى.

إن الفهم المثالى يعتمد الدين مدخلا لفهم المجتمع بكليته. وفى رأى أصحاب هذا الفهم المثالى، دور كايم وفيبر والوظيفيين، أن الدين يصوغ المجتمع فى صورته فهو يطبع ممارسات البشر ومؤسساتهم بطابعه الخاص، وينهض بدور أساسى، بل ومطلق، فى تشكيل حياتهم وتوجيهها. وفى هذا السياق يتم إحالة الدين إلى كل مطلق له الأولوية على غيره من

العوامل الاقتصادية والاجتماعية والأيديولوجية الأخرى . وفى أحيان أخرى يتم النظر إلى الدين، ليس باعتباره عاملا أيديولوجيا له الأولوية على غيره فحسب، بل هو الكل، أو به وحده يتماسك الكل الاجتماعى وينضبط ، لهذا قيل عنه أنه الضامن لبقاء الكل الاجتماعى واستمراره واستقراره، أو هو المحرك الاول والمبدأ التفسيرى للحركة التاريخية الاجتماعية للكل الاجتماعى فى ماضيه وحاضره.

وخلافا لهذا الفهم المثالى. وجدنا الفهم المادى التاريخى للدين. فنقطة البداية، كما يقول مهدى عامل [٣١] ، ليست هى الدين، لأن الدين ليس سوى عاملا أيديولوجيا من جملة عوامل إيديولوجية أخرى تشكل بنية المجتمع الأيديولوجية والتى تتمفصل مع بنيات أخرى اقتصادية وسياسية لتشكل فى مجموعها الكل الاجتماعى. وهذه العوامل والبنيات متماسكة فى علاقات تختلف أشكال ترابطها وتمفصلها باختلاف الشروط التاريخية لهذا الكل الاجتماعى. وثمة فارق جذرى بين أن يكون الدين هو هذا الكل، وبين أن يكون فى هذا الكل الاجتماعى عاملا قد يلعب، فى شروط محددة دورا يظهره بمظهر المحرك الأول لأسباب يجب البحث عنها ليس فى الدين بما هو دين، بل فى بنية هذه الكل الاجتماعى وفى الشكل التاريخى الخاص بترابط عناصره وتمفصلها فى شبكة واحدة من العلاقات المعقدة ومن موقعه المحدد فيها. والدين هنا يعد انبثاقا عن الواقع الاقتصادى والسياسى التاريخى المعقد للكل الاجتماعى وهو يتطور بتطور الكل ويؤدى وظائف متباينة تلبى حاجات بعينها.

واتساقا مع هذا الفهم للدين فإننا عندما ننظر إلى التنوع والتباين الذى توجد عليه صورة الوعى الدينى كأحد أشكال الوعى الاجتماعى، ثم مظاهر تجليات وممارسات هذا الوعى داخل الكل الإجتماعى، فأننا يجب أن نرد هذا التنوع والتباين ليس إلى الدين ذاته، وإنما إلى تباين الأنماط الإنتاجية وتباين التكوينات الطبقية الحاملة لهذا الوعى الدينى كل حسب موقعها فى الخريطة الطبقية للمجتمع. فهذه الطبقات بحكم تناقض مصالحها وأهدافها ومشروعاتها الاجتماعية التى تجسد هذه المصالح والاهداف، قد تسعى إلى إكساب هذه المشروعات طابعا دينيا يضفى عليها المشروعية والقداسة فى ظل ظروف تاريخية محددة. وهذا هو ما دفع بالدين ليكون فى قلب الصراعات السياسية الاجتماعية. وبعبارة أخرى، صار الدين عبر التاريخ البشرى الإطار والشكل الذى قد تتخذه وتتسلح به الطبقات فى صراعاتها السياسية الاجتماعية وبهذا يكون الدين فى طابعه الأيديولوجى السياسى، كأحد مكونات البنية الفوقية، علاقة اجتماعية صراعية.

وتاريخ الأديان ذاتها يدعم هذا التصور الذى نطرحه هنا فمنذ معركة اخناتون الدينية الاجتماعية، وصولا إلى الصراعات السياسية الاجتماعية التى تتخذ شكلا دينيا فى عصرنا الراهن، كان الدين ولايزال مجالا للصراع الاجتماعى تتسلح به الطبقات الاجتماعية المتصارعة. فلم تنفصل الممارسات السياسية لهذه الطبقات فى أغلب الأحيان عن رؤى وأشكال وعيها الدينى. وإنما كان الاثنان دائما وجهين لعملة واحدة هى الصراع الاجتماعى المحتدم بين هذه الطبقات حيث تتخذ السياسة من الدين عمقا ذاتيا وسندا روحيا وجدانيا أخلاقياً لأيديولوجيتها السياسية والاجتماعية التى تسعى إلى تسييدها والدين من ناحية أخرى، يتخذ من السياسة وسيلة لنشر كلمته وارتفاع سلطانه. والتاريخ حافل بأمثلة عديدة للارتباط بين السياسى والدينى أو بين السلطة الزمنية والسلطة الدينية [٣٢].

لقد استخدم الدين فى التاريخ الإنسانى لأغراض عدة ومتناقضة، استخدمته الدول والطبقات الحاكمة، والأحزاب، والحركات والمؤسسات والجماعات والأفراد لمصالحها الخاصة وقد كان ذلك بتأويل الدين ونصوصه حسب الأهواء الخاصة بكل فريق، فيتم التشديد على بعض النصوص الدينية خارج محتواها التاريخى، وإهمال بعضها الآخر فى عملية اختيار مغرضة، وعن طريق التأثير فى عواطف المؤمنين ووجداناتهم ، وفى بلورة وتشكيل وعيهم وحياتهم برومتها. إن النظم الحاكمة عبر مؤسساتها الإيديولوجية، والناس كطبقات وأفراد، كل هؤلاء يقومون بتفسير الدين وتأويله بالنظر إلى مصالحهم وحسب حاجاتهم وفى ضوء مفاهيم محددة تتباين بتباين ظروفهم المادية الاجتماعية ، ومن ثم تأتى هذه التفسيرات والتأويلات متنوعة ومتناقضة. ويطلق على هذه العملية أدلجة الدين IDEOLIGSATION OF RELIGION ، حيث يتم صياغة الدين بلغة قيم ومعايير النظام الاجتماعى السياسى أو اعتماد الدين كإطار أيديولوجى مرجعى فى الصراع الطبقى الذى تخوضه جماعات طبقية تتناقض مصالحها مع هذا النظام، حيث تلجأ هذه الجماعات إلى تقرير ظلم النظام وانحرافه عن صحيح الدين وإثبات إيمانهم والتزامهم بالعقيدة الحقة وبأحقيتهم فى محاسبة النظام ومحاكمته والخروج عليه وقلبه لتاسيس نظام يتفق وصحيح الدين . وخلال عمليات الأدلجة هذه تتم إحالة الدين من المطلق إلى النسبى فيأخذ على المستوى الفكرى والمؤسسى بعدا أيديولوجيا وفعالية وظيفية [٣٣]. وإذا كانت السلطة السياسية هى العنصر الحاسم فى إنتاج وإعادة إنتاج الوعى الاجتماعى بكافة أشكاله ومستوياته بحكم سيطرتها أو امتلاكها للأجهزة الأيديولوجية، سواء كانت مؤسسات دينية أو تعليمية وتربوية أو إعلامية .. فأنها تلعب أيضا دورا مهما ورئيسيا فى صياغة الوعى الدينى بشكل يستجيب لمصالحها ويكون انعكاسا لهذه المصالح. ويعنى هذا فى التحليل النهائى أن ميزان

القوى المسيطرة فى المجتمع هو الذى يفرض شكل الوعى الدينى المسيطر ويحدد هويته، وهو أيضا الذى يفرض شكلا محددا لقراءة النص الدينى ومن ثم تفسيره وتأويله [٣٤].

ما الذى يعنيه هذا الفهم والتحديد السابق لموقع الدين فى الصراع الاجتماعى؟ إنه يعنى بالتحديد أن التأويلات المتباينة لأى نص دينى تجعل من الدين، والنص الدينى ذاته، معركة اجتماعية وسياسية بالأساس لا يمكن ردها إلى معركة بين الإيمان والإلحاد، أو بين التوحيد والشرك .. ذلك أن المعركة هى معركة ذات مفردات اجتماعية وسياسية واقتصادية تتحول خلالها النصوص الدينية إلى حياة يومية وصراع سياسى حول طبيعة النظام الاقتصادى والاجتماعى والسلطة السياسية ... ويتمحور هذا الصراع وتلك المعركة حول التوق إلى تحرير البشر من كل صنوف القهر والاستبداد والاستغلال، وبالتالى يجب على الباحث التوجه مباشرة إلى قضايا الحرية والعدل فى مقابل الاستبداد والقهر والاستغلال أو السعى إلى تكريس واستمرار وبقاء أوضاع ظالمة وغير إنسانية للبشر على كل مستويات وجوهم كافة ، وليس إلى قضايا الإيمان والإلحاد، أى أننا نكون بصدد بحث وضع الدين ووظيفته فى عملية الصراع الطبقى بين القوى الاجتماعية التى تمارس القهر والإستغلال، والقوى التى تناضل من أجل حياة إنسانية عادلة. ويعنى هذا، بعبارة أخرى، أن الصراع الطبقى يترك آثاره بالضرورة على النص الدينى ويعطيه تأويلات متعددة، فيكون عقيدة للظالمين، بقدر ما يكون فى الوقت نفسه عقيدة للقوى الاجتماعية التى تحارب الظلم والظالمين.

وبإمكاننا أن نحدد ثلاثة أشكال أو استخدامات تاريخية أساسية لاستعمال الدين بكل مشتملاته كأدوات فى الصراع السياسى الاجتماعى، وأن نقوم بوصف هذه الأشكال والاستخدامات فى إطار بحث علاقة الدين بالطبقات الاجتماعية. الشكل الأول: هو استعماله كأداة سيطرة من قبل الطبقات الحاكمة حيث تدعم الممارسات الدينية السلطة السياسية بإضفاء المصداقية والمشروعية الروحية والأخلاقية عليها وتبرير ممارساتها، وإعادة إنتاج أيديولوجيتها مستندة فى ذلك إلى تأويل خاص للنصوص الدينية والتأكيد على التمسك الحرفى بالنص الدينى. إن مهمة الدين والمؤسسات الدينية الرسمية تتمثل أساساً فى العمل بدأب على ترسيخ تقديس أنساق القيم والمعايير السائدة والتى تضمن بالضرورة بقاء ودوام علاقات السيطرة الاقتصادية والسياسية، كما تضمن الانضباط، وتضفى الشرعية على توزيع فرص الحياة، وتساهم المؤسسات والسلطات الدينية فى ممارسة الرقابة الاجتماعية وتوفير انضباط البشر وانصياعهم وخضوعهم وامتثالهم للقيم والمعايير السائدة [٣٥].

والشكل الثانى، هو استعمال الدين كأداة مصالحة مع الواقع. حيث تلجأ الطبقات الفقيرة والمعدمة والعاجزة، فى ظل ظروف تاريخية محددة، إلى الدين فتستخدمه بقصد أو بدون قصد كأداة مصالحة مع واقعها البائس، وتدعو إلى قبول الوضع القائم مهما كان جائراً وغير عادل. وتكون الممارسة الدينية هنا معبرة عن الشعور بالعزاء عن الشقاء الأرضى والدنيوى أملاً فى السعادة الاخروية (٣٦). ويرى عبد الباقى الهرماسى أن الدين هنا يقدم انساقا من القيم وأنماطا من السلوك لتلك الطبقات التى تهدف إلى المحافظة على الوضع الراهن، ومنع ظهور قوى الاحتجاج أو تطورها. أى أن الدين يعقم قوى الاحتجاج ويحول دون تطورها ونضجها لتصبح قوى تغييرية شاملة ، وفى هذا المعنى بالذات يمكن أن تصدق المقولة الماركسية حول الديانة كأفيون للشعوب، وكجملة من المنظومات القيمية والعقائدية التى تمنع قيام الصراع البناء، وتقوم بإحباط قوى التجديد والثورة. وتنهض المؤسسات الدينية هنا بدور يستند إلى سلطتها الدينية لإجهاض أى محاولة لتغير وتجاوز الواقع، وذلك بالترويج للقيم والسلوكيات التى تقيم مصالحة بين الجماهير وواقعها الذى يتسم بالظلم وغياب العدل وفقدان الحرية (٣٧).

أما الشكل الثالث من الممارسات الدينية السياسية، فهو استخدام الدين كأداة للتحريض والتمرد وإعلان الثورة على الأوضاع الظالمة والمستبدة، حيث يكون السعى إلى تغيير هذه الأوضاع استنادا إلى تأويل ثورى للنص الدينى، وفهم موضوعى للأوضاع السائدة لأجل قلبها لصالح أولئك المتضررين من بقائها على ما هى عليه (٣٨).

ونحن نلحظ من هذه الاستعمالات الثلاثة للدين، أو الممارسات السياسية للدين، أن الدين الواحد تتعدد تأويلاته لدى معتنقيه داخل المجتمع الواحد. وتكون هذه التأويلات مختلفة باختلاف أصحابها ووضعياتهم الاجتماعية، ومواقعهم فى علاقات الإنتاج والملكية، ومواقعهم فى حقل الصراعات الطبقية. ففى المجتمعات التى يعتمد بناؤها الطبقى على الدين إلى حد كبير فى تدعيم استقراره وترسيخه، نجد أن المعتقدات الدينية تمثل بالنسبة لأفراد الطبقة الدنيا قدسية وأهمية خاصة من حيث أنها تزودهم بنسق بديل من المعانى قادر على تفسير التفاوت الاجتماعى والحد من الرغبات المادية والاجتماعية لهذه الطبقة بما يحقق تكاملها واندماجها مع البناء الطبقى، والدين ينهض بدور أساسى فى إقناع أفراد هذه الطبقة بقبول حظوظهم الاقتصادية بما يدعم ارتباطهم بالنسق القيمى المسيطر، والذى يعتبر دين السلطة أحد مكوناته الأساسية وحيث يقوم كوسيلة من الوسائل الحاسمة للضبط الاجتماعى بتسويغ الفقر بحسبانه طريقا لحياة افضل فى عالم آخر، فضلا عن قيامه بإضفاء الشرعية على النظام القائم، وامتيازات الطبقة المسيطرة اقتصاديا وسياسيا، وتبرير الطبقية بادعاء أنها ظاهرة نشأت واستمرت بإرادة إلهية،

ومن ثم فنحن لا نملك حيالها حولا ولا قوة أو حتى توجيه النقد إليها، لأنها أمر شرعي وناموس آلهي ثابت من نواميس الحياة التى صنعها الله بإرادته ولا ينبغي للبشر الاعتراض عليها وهم لا يملكون حق تغيرها.

وتمكن خصوصية النص الدينى فى قبوله لكل هذه التأويلات والاستخدامات المتعددة والمتباينة، وهذا يدفعنا إلى القول بأنه يستحيل على أى سلطة كانت أن تدعى وحدها احتكار النص الدينى لحسابها الخاص أو استيعابه بشكل كامل لمصالحها. يعنى هذا، وكما أشار مهدى عامل (٣٩). أن الدين هو علاقة اجتماعية، يختلف وجوده وشكل هذا الوجود باختلاف هذه العلاقة. وفى هذه العلاقة نجد تفسيرا لتيارات الدين الواحد وقراءاته وتأويلاته. لذلك نجد أن دين الحاكمين غير دين المحكومين، ودين الفقراء غير دين الأغنياء، ودين المستبدين الظلمة غير دين المستضعفين فى الأرض . وتاريخيا كان الدين عند الطبقات المسيطرة فى ممارستها الدنيوية، التى هى فى جانب منها ممارسات صراعها الطبقى، غير الدين عند الكادحين، والمقهورين التواقين إلى تغير حياتهم المادية، وإن كانوا موعودين بالجنة عوضا عن بؤسهم وحرمانهم. ولكن فى كل يجب التأكيد على أن علة الاختلاف والتباين بين شكل للدين وآخر، أو بين تأويل معين للدين وتأويل آخر مباين له، وبين الدين فى زمن وبينه فى زمن آخر، لا يجد تفسيره فى الدين ذاته، وإنما فى الشروط المادية الخاصة بحركة الصراع الاجتماعى الطبقى، وبهذا يكون فهمنا تاريخياً وبنائياً.

وتمثل فصول هذا الكتاب التجسيد الحى والواقعى للقضايا النظرية التى طرحت فى هذه المقدمة. حيث يعرض الفصل الأول للارتباط بين أزمة التحول الاقتصادى والسياسى والاجتماعى التى خبرها المجتمع المصرى منذ مطلع السبعينيات من القرن العشرين من ناحية ؛ وتفجر النزاع الدينى المسيحى / الإسلامى، والإسلامى / الإسلامى من ناحية أخرى . ويتناول الفصل الثانى بالتحليل أشكال الاستخدام والتوظيف السياسى للدين فى مصر خلال فترتى حكم كل من الرئيس عبد الناصر والرئيس السادات ، فى حين يناقش الفصل الثالث الأصول التاريخية لنشأة الأصولية الإسلامية فى مصر المعاصرة . ويقدم الفصل الرابع دراسة حالة متعمقة لظاهرة الإحياء السياسى للإسلام فى مصر على امتداد العقدين الأخيرين من القرن العشرين . وفى الفصل الخامس نجد تحليلا لطبيعة النخبة والصفوة والمعارضة الدينية فى مصر ، أما الفصل السادس فيقدم تأويلا لإحياء وبعث التنظيمات السياسية الإسلامية فى مصر منذ مطلع السبعينيات . والفصل السابع والأخير يقدم تحليلا متعمقا لطبيعة الحركات الدينية السياسية الإسلامية فى المجتمع المصرى المعاصر .

وفى ختام هذه المقدمة أود أن أتقدم بالشكر إلى الجماعة العلمية بقسم الاجتماع بكلية الآداب - جامعة عين شمس ، التى اتاحت لى فرصة الدراسة والبحث ، وأسهمت بقدر كبير فى تكوينى العلمى . إن دينى لهذه الجماعة العلمية عظيم للغاية ، وكلمات الشكر لا تعادل بأى حال قدر دورهم الخلاق فى بناء نهضة الوطن المفدى واستناراته ورفعته .. هذا إلى جانب دفاعهم الصلب من أجل الحرية الأكاديمية الملتزمة بقضايا وطننا وهمومه .

د. عبد الله شلبى

المقطم فى يوليو ٢٠٠١ م

الهوامش

(١) حول هذا التحديد الاجتماعي التاريخي للدين أنظر:

عبد الباسط عبد المعطي، الوعي الديني في الحياة اليومية في القرية، دراسة ميدانية على عينة من شرائح طبقية في قرى مصرية، ندوة الدين في المجتمع العربي، القاهرة ٤-٧ أبريل ١٩٨٩. ص٣

عصام فوزي، آليات الهيمنة والمقاومة في الخطاب الشعبي، في: قضايا المجتمع المدني العربي في ضوء أطروحات جرامشي. مركز البحوث العربية والجمعية العربية لعلم الاجتماع ، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر ومركز البحوث العربية، دمشق والقاهرة، ١٩٩٢، ص ص١٢٢-١٣٥.

محمود أمين العالم، الدين والسياسة، في: الاسلام السياسي. الاسس الفكرية والاهداف العملية، سلسلة كتاب قضايا فكرية، الكتاب الثامن، اكتوبر ١٩٨٩، ص٥.

(٢) على نحو مباين لهذا التصور يرى رشدى فكار أنه من الخطأ تصور الدين كظاهرة اجتماعية ويعمم ذلك على كل الاديان ويذهب الى أن المعتقدات البدائية وأن كانت تعبيرا اجتماعيا مغمضا فأن الاديان السماوية الكبرى هي وحى الاله على رسله وأنبيائه ومن ثم تنجو من قبضة العلم الوضعي التقريري، والخوض في دراسة جوهره الأديان وأصلها يعد من باب المجازفة الفكرية باسم معرفة نسبية قاصرة. وعلى هذا يوسم رشدى فكار اولئك الذين يزعمون أن الاديان في مختلف أشكالها هي من صنع المجتمع، إما بأنهم ملاحدة ينطلقون من الالحاد وانكار وجود الإله ، أو أنهم يجتهدون، وعلى مستوى الدراسات الانثروبولوجية، لاثبات أن المجتمع هو الذى يصوغ الدين وليس العكس. انظر:

رشدى فكار، علم الاجتماع وعلم النفس والانثروبولوجيا، معجم موسوعي عالمي، المجلد الاول الطبعة الثانية، دار النشر العلمية، باريس ١٩٨٠ .

راجع أيضا بخصوص دحض ما ذهب إليه رشدى فكار:

طيب تيزيني، مشروع رؤية جديدة للفكر العربي في العصر الوسيط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق،١٩٧١.

- محمود اسماعيل ، سوسيولوجيا الفكر الاسلامى. محاولة تنظير، الجزء الاول: طور التكوين، والجزء الثانى: طور الازدهار، مكتبة مدبولى، القاهره، الطبعة الثالثة، ١٩٨٨.

(3) DANIAL BELL, THE RETURN TO THE SACRED? THE ARGUMENT ON THE FUTURE OF RELIGION? IN:D.BELL,THE WINDING PASSAGS AND SOCOLOICAL J OURNIES, 1960-1980ABT BOOKS,CAMBRIDGE, MASSACHUSETTS,1980.PP.326- 352. P.326.

(4) D.BELL, IBID, PP .333-336.

(5) D.BELL, IBID, PP 336

(٦) انظر:

- بوتومور، تمهيد فى علم الاجتماع، ترجمة: محمد الجوهرى وعلياء شكرى ومحمد على محمد والسيد محد الحسينى، سلسلة علم الاجتماع المعاصر، الكتاب الرابع، دار المعارف، القاهرة، ١٩٨٠،ص ص٢٧٩-٢٨٠.

- نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع. طبيعتها وتطورها، ترجمة محمود عودة ومحمد الجوهرى ومحمد على محمد والسيد محمد الحسنى، دار المعارف ، القاهرة، الطبعة الرابعة، ١٩٧٧.ص ص٤٧-٦٠.

(7) PAUL N. SIEGEL, THE MEEK AND MILITANT. RELIGION AND POWER ACROSS THE WORLD, ZEED BOOKS LTD., LONDON AND NEW GERSEY 1986.PP.24-25.

وانظر أيضا :

- محمد أحمد محمد بيومى، علم الاجتماع الدينى، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، الطبعة الثانية ١٩٨٥.ص ص٢٢٥-٢٣١.

(٨) حيدر ابراهيم على، ملاحظات أولية فى دراسة الاسس الاجتماعية للظاهرة الدينية، ندوة الدين فى المجتمع العربى، الجمعية العربية لعلم الاجتماع، القاهرة، ٤-٧ أبريل ١٩٨٩. ص ص٣-٦. وانظر أيضا:

- D.BELL, RETURN TO THE SACRED, OP. CIT, PP. 328-329.

(٩) انظر:

- فيصل دراج، الماركسية والدين، دار ابن خلدون، بيروت، الطبعة الأولى، ص ص١٤-١٩.

- فريال حسن خليفة، نقد فلسفة هيجل مع التركيز على كير كجورد وفورباخ ونقد ماكس لفلسفة الحق ، رسالة دكتوراه ، منشورة ، كلية الآداب ، جامعة القاهرة ، ١٩٩٠ . ص ص١٥٣-١٥٨.

(١٠) حول تطور فكر ماركس فى تلك المرحلة وحواره مع فورباخ انظر:
- أوغست كورنو، أصول الفكر الماركسى، ترجمة مجاهد عبد المنعم مجاهد، دار الاداب، بيروت، ١٩٦٨، ص ١٣٢.
- فيصل دراج، الماركسية والدين، مصدر سابق،ص ص٢٠-٢٨.
ف. أنجلز، لودفيج فورباخ ونهاية الفلسفة الكلاسيكية الالمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، د.ب.

(١١) أنظر:
- ف.أ.لينين، المختارات، المجلد الاول، الجزء الاول، دار التقدم، موسكو، ١٩٦٦. ص ص ٣٩-٤٠.
- ف كيللى، م.كوفالزون، المادية التاريخية، ترجمة أحمد داود، دار الجماهير ،دمشق، ١٩٧٠.

(١٢) أنظر:
- ماركس وأنجلز، الايديولوجية الالمانية، ترجمة فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق، ١٩٧٩. ص٣٠.
- كارل ماركس: بؤس الفلسفة، ترجمة: اندرية يازجى، دار اليقظة العربية ودار مكتبة الحياة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر سورية ولبنان، ١٩٦٧. ص ص١١٢-١٢٠.
- أوليدوف، الوعى الاجتماعى، ترجمة ميشيل كيلو، دار ابن خلدون، بيروت ، الطبعة الاولى. ١٩٨٢.

(١٣) راجع حول المفهوم الماركسى للايديولوجية وتطورها من المفهوم النقدى السلبى عند ماركس وأنجلز الى المفهوم الايجابى الممتد عند كل من لنين ولو كاتش وجرامشى وألتوسير :
- أنطونيو جرامشى ؛ كرسات السجن ، ترجمة عادل غنيم ، دار المستقبل العربى ، القاهرة ، ١٩٩٤ .
- أوليد وف ؛ الوعى الاجتماعى ، مصدر سابق .
- ف. كيللى وم . كوفالزون ، المادية التاريخية ، مصدر سابق .
- جوران ثربون ، أيدولوجية السلطة وسلطة الأيديولوجية ، ترجمة إلياس مرقص ، دار الوحدة ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٢ .

(١٤) أنظر:

- فيصــل دراج، الماركســية والديــن، مصــدر ســابق ،ص ص ٣٥-٤٠، ص ص ٦٨-٦٩

انظر أيضا:

- KAREL POBBELAERE.SECULARIZATION A MULTI- DIMENSIONAL CONCEPT. CURRENT SOCIOLOGY. THE JOURNALL OF THE INTERNATIONAL SOCIOLOGICAL ASSOCIATION VOL 29.NO.2.SUS\MMER. 1981.PP. 26-30.

(١٥) ف. أنجلز، حرب الفلاحين فى المانيا، دار التقدم، موسكو، ١٩٨٦،

(١٦) انظر:

- فيصل دراج، الماركسية والدين،مصدر سابق ص ٧٠.
- ماجد ابراهيم، الحقيقة وراء اندلاع التطرف الدينى فى مصر، دراســات اشــتراكية، السنة الثامنه عشرة، يناير ١٩٨٩. ص ص ٢٥٢-٢٧.

(١٧) انظر:

- حســن حنفــى، قضايــا معــاصرة فــى فكرنــا المعــاصر، دار الفكــر العربــى، القاهرة،١٩٧٧.
- ميران مشيدلوف، الدين فى العالم اليوم، ترجمة:جمــال الســيد،دار العــالم الجديــد، القاهرة، الطبعة الاولى. ١٩٩٠.

(١٨) انظر:

- على ليله،العالم الثــالث، قضايــا ومشــكلات،دارالثقافــة لنشــروالتوزيع، القــاهرة ١٩٨٥.
- محمد أحمد بيومى، علم الاجتماع الدينى،مصدر سابق،ص ٤٧٠ وما بعدها.

(١٩) مراد وهبه، الاغتراب والوعى الكونى. دارسة فى هيجل ومــاركس وفرويــد، عــالم الفكر، المجلد العاشر، العــدد الاول أبريــل - مــايو - يونيــة١٩٧٩،ص ص ٩٩-١١٢. ص ١٠٧.

- Freud, S., Totem and Taboo, Trans. py A. A. Brill. Maffat yard Co, New York, 1981.
- حليم بركات، المجتمع العربــى المعــاصر. بحــث اســتطلاعى اجتمــاعى، مركــز دراسات الوحدة العربية، بيروت، الطبعة الاولى، أبريل ١٩٨٤.ص ٢٣٠.
- PAUL N. SIEGEL, THE MEEKE AND MILITANT. RELIGION AND POWER ACROSS THE WORLD,OP. CIT., P37.

- Scarb. B. R., The Socioloeyical Study of Religion. Harper Torchbooks, New York, 1970. Pp. 87 - 91.

(٢٠) انظر:

- فيصل جراج. الحركية والدين، مصدر سابق ص ٦٧.
- محمد أحمد بيومي. علم الاجتماع الديني، مصدر سابق، ص ص٢٨٤-٢٩٠.
- عبد الله العروي، مفهوم الايديولوجيا دار التنوير للطباعه والنشر، بيروت الطبعة الاولى ١٩٨٣، ص ص٤٠-٤٢.

(21) E. DURKHEIM. THE ELEMENTARY FORMS OF RELIGIOUS LIFE. TRANS. BY J. W. SWOUN. FREE PRESS. NEW YORK. 1965.

(٢٢) راجع بخصوص نظرية دور كايم حول نشأة الدين والوظائف والادوار التي ينهض بها داخل المجتمع:

- نيقولا تيماشيف، نظرية علم الاجتماع. طبيعتها وتطورها، مصدرسابق ص ص١٧٧-١٧٩.
- محمد أحمد بيومي، علم الاجتماع الديني، مصدر سابق ، ص ص ١٠٤ - ١٠٦ ، ص ص٢٢٥- ٢٣١.ص ص ٢٧٠-٢٧٦.
- علي ليله، الدين بين التقليد والتجديد: تحليل سوسيولوجي لوجهة نظر ماكس فيبر، السياسة الدولية العدد ٦١،يوليو ١٩٨٠،ص ص ١٥٢-١٥٣.

(٢٣) طرح فيبر نظريته فيالدين بشكل أساسي في كتابيه:

- MAX WEBER. THE PROTESTANT ETHIC AND SPIRIT OF CAPITALISM. ALLEN AND UNIVIM. LONDON. 1965.

وقد صدرت ترجمة عربية لهذا المؤلف انظر:

- ماكس فيبر،الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية، ترجمة : محمد علي مقلد، مراجعة جورج أبي صالح، مركز الانماء العربي، بيروت .د.ت.

- MAX WEBER, THE SOCIOLOGY OF RELIGION. METHUEN. AND CO.,LONDON, 1966.

وحول نظرية ماكس فيبر بخصوص الدين يمكن الرجوع إلى :

- علي ليله، الدين بين التقليد والتجديد، تحليل سوسيولوجي لوجهة نظر ماكس فيبر، مصدر سابق، ص ص١٥٢-١٥٦.
- علي ليله، النظرية الاجتماعية المعاصرة. دراسة لعلاقة الإنسان بالمجتمع، دار المعارف.القاهرة الطبعة الثانية، ١٩٨٣. ص ص ٦٠٦-٦٢٥.

- محمد أحمد بيومى ، علم الاجتماع الدينى ، مصدر سابق ، ص ص ١٣٥ - ١٥٤ .

(24) Allardt, E., Approaches in The Sociolgy of Religean, Temenas : Studies in Comparative Religion, Vol. 6. 1970 - pp. 7 - 19.

- Nottingham, E. K., Religion: Asociolagical View. Randome House, New York, 1971.

(25) Puarrons, T., Sociological Theory and Modern Society, New York, 1967. pp . 27 - 29.

(26) O'dea, T., The Sociology of Religiom. Englwood Cliffs, Prentice Hall, Inc., New Jersey, 1966. pp. 6 - 18.

- Schneider, L, The Sociology of Religion: Some Areas of Thearetical Potential, Sociolgical Analysis, Vol 31, No. 3, 1970. PP 31 - 144.

(٢٧) السيد الحسيني ، نحو نظرية اجتماعية نقدية ، دار النهضة العربية للطباعة والنشر ، بيروت ، ١٩٨٥ ص ص ١٣٢ - ١٣٤ .

- Merton, R. Social Theory and Social Structure, New York, 1957. p.88.

(٢٨) السيد الحسينى ، نحو نظرية اجتماعية نقدية ، مصدر سابق ، ص ١٣٢.

(29) O'Cdea, T., The Sociology of Religion, op. Cit.. PP. 13 - 18.

(٣٠) عبد الباقى الهرماسى، علم الاجتماع الدينى/، ندوة الدين فى المجتمع العربى، مصدر سابق، ص ٢.

(٣١) مهدى عامل، نقد الفكر اليومى، دار الفارابى، بيروت، الطبعة الاولى، ١٩٨٨. ص ص١١٢-١١٤.

راجع : فيصل الخيرى ، اخناتون .. أول شهداء العقيدة ، العصور الجديدة ، العدد الحادى عشر ، يوليو ٢٠٠٠ . ص ص ٧٦ - ٨٩ .

(٣٢) محمود أمين العالم، الدين والسياسة، مصدر سابق، ص ص ٦-٥.

(33) ALI MORAD, THE IDEOLOGISATION OF ISLAM IN THE CONTEMPORARY MUSLIM WORLD. IN: A.S. CUDSI AND ALI E.H. DESSOUKI (ed) ISLAM AND POWER. CROOM HELM. LANDON,1981.PP.67-47.

(٣٤) انظر:

- رفيق حبيب،الاحتجاج الدينى والصراع الطبقى فى مصر، سيناء للنشر، القاهرة، الطبعة الأولى ١٩٨٩. ص ٦٧.

- حليم بركات، الدين والطبقات الاجتماعية: أدوات التسويغ والتجاوز، ندوة الديـــن فـــى المجتمع العربى. مصدر سابق ، ص ١١.
- مهدى عامل ، نقد الفكر اليومى،مصدر سابق ، ص ص ١١٨-١٢١.

(٣٥) انظر:

- حليم بركات، المجتمع العربى المعاصر، مصدر سابق، ص ص ٢٣٧-٢٤١.
- محمود أمين العالم، الدين والسياسة ، مصدر سابق ، ص ٦.

(٣٦) حليم بركات، الدين والطبقات الاجتماعية، مصدر سابق ، ص ص١٢-١٥.

(٣٧) عبد الباقى الهرماسى، علم الاجتماع الدينى، مصدر سابق ، ص ص٤-٧.

(٣٨) محمود أمين العالم، الدين والسياسة، مصدر سابق ، ص ٦.

(٣٩) مهدى عامل ، نقد الفكر اليومى، مصدر سابق، ص ص ٢٤١-٢٤٢.

الفصل الأول

الصراع الدينى وأزمة التحول فى المجتمع المصرى خلال السبعينيات

أولاً – مقدمة .

ثانياً – التفاعل بين مسلمى وأقباط مصر فى السبعينيات .

ثالثاً – نظريات التآمر :

أ – رؤية الدولة والنظام الحاكم فى مصر .

ب – رؤية الجماعات الدينية وقوى المعارضة المصرية .

رابعاً – ديناميات التحول والصراع الدينى فى السبعينات :

أ – مقدمة حول تفسير أزمة التحول ودور الصراع الدينى .

ب – مرحلة إعادة توجيه النظام (١٩٧٠ – ١٩٧٣) .

ج – مرحلة الاندماج فى النظام الرأسمالى العالمى (١٩٧٤ – ١٩٧٧) .

د – مرحلة الصراع داخل التحالف الحاكم (١٩٧٧ – ١٩٨١) .

الفصل الأول

الصراع الدينى وأزمة التحول فى المجتمع المصرى خلال السبعينيات *

أولاً – مقدمة :

على امتداد السبعينات من القرن الحالى تفاقمت حدة التوترات والنزاعات الدينية بين المسلمين والأقباط من أبناء الوطن المصرى. فمنذ عام ١٩٧٢ بدأت سلسلة من الصدامات الخطيرة، تمثلت أولى حلقاتها فى حرق كنيسة صغيرة فى الدلتا، وفى يونيو من عام ١٩٨١ بلغت هذه الصدامات ذروتها بوقوع صدام مسلح بين المسلمين والأقباط فى منطقة تعد من أفقر أحياء مدينة القاهرة. وأعلن الرئيس السادات وقتها أن هذا الحادث الأخير يمثل تهديداً بالغ الخطورة للوحدة الوطنية. وفى مواجهة المعارضة الآخذة فى التصاعد من قبل الجماعات والقوى السياسية كافة ضد نظام الرئيس السادات، لجأت حكومته إلى استخدام الصدام والنزاع الدينى بين المسلمين والأقباط كمبرر لقمع قوى المعارضة ومن ثم قامت بحملة اعتقالات على نطاق واسع فى سبتمبر من عام ١٩٨١، حيث اعتقلت أجهزة الأمن المصرية ما يزيد عن ١٥٠٠ مصرياً يمثلون كل فصائل المعارضة المصرية السياسية والدينية فى المجتمع المصرى. فلقد كان ذلك العدد الكبير من المعتقلين يشمل قوى المعارضة من أقصى اليمين إلى أقصى اليسار وعمدت الحكومة إلى عزل البابا شنوده الثالث بطريرك الكنيسة القبطية، وقامت بنفيه وإبعاده إلى أحد الأديرة. كما قامت باعتقال وسجن قادة جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الجديدة. وبعد مرور شهر تقريباً على حملة الإعتقالات الشهيرة وبالتحديد فى السادس من أكتوبر ١٩٨١ قامت جماعة الجهاد، وهى واحدة من الجماعات الإسلامية الجديدة المتطرفة، قامت باغتيال الرئيس السادات أثناء مشاهدته عرضا عسكريا احتفالا بذكرى انتصار الجيش المصرى فى حرب أكتوبر ١٩٧٣.

ولقد استخدمت مؤلفة الكتاب طريقتين مهمتين من طرق البحث العلمى لدراسة النزاع والصراع الدينى فى مصر، وتحديد وضيعته، والمتغيرات السببية والتفسيرية التى يمكن تأويل هذه النزاع بالنظر إليها. الطريقة الأولى تمثلت فى استعراض التراث النظرى المتوافر بشأن

(*) Nadia Ramsis Farah,: Religious Strife In Egypt: Crisis and Ideological Conflict in Seventies, Gordon and Breach Science Publishers, New York, 1986.

النزاع الديني. والثانية هي إجراء مقابلات وحوارات مكثفة مع مفكرين وكتاب، وصحفيين، وقادة دينين، وشخصيات سياسية عامه بارزة من المصريين، وأيضاً مقابلات مع مواطنين مصريين عاديين من الجماهير المسلمة والقبطية.

ومن الممكن استقطاب وجهات النظر المصرية بشأن قضية النزاع الديني إلى فئتين رئيسيتين: الأولى تضم نظريات المؤامرة، والفئة الثانية تضم التفسيرات الاجتماعية الاقتصادية للنزاع الديني. وفيما يتعلق بنظريات المؤامرة فهي تتضمن كلا من العوامل الخارجية والعوامل الداخلية. ولقد تراوحت تفسيرات المؤامرة من قبل القوى الخارجية ما بين القول بتآمر القوى الإمبريالية والصهيونية، إلى تآمر السوفيت لتمزيق الوحدة الوطنية للوطن المصري وأضعاف النظام الحاكم في مصر. أما وجهات النظر القائلة بوجود مؤامرة من قبل قوى داخلية، فقد تمحورت حول العلاقة بين الدولة والأقباط، ففي رأى أصحاب وجهات النظر هذه أن الدولة اتجهت إلى تصعيد النزاع الديني في مصر لتجعل منه حجابا يستر إفلاس سياستها الاجتماعية - الاقتصادية وسياستها الخارجية، كما زعم هذا الفريق أيضاً أن البابا شنودة يسعى ليؤسس لنفسه دور القائد السياسي على المسرح السياسي القومي والدولي.

أما التفسيرات السياسية والاجتماعية - الاقتصادية لتصاعد النزاع الديني في مصر فقد جاءت على النحو التالي :

١- إن النزاع الديني كان نتيجة لأزمة هوية حادة وبالغة الخطورة إبتلى بها المصريين في أعقاب هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ على يد الإسرائيليين.

٢- إن النزاع الديني يمكن فهمه في ضوء محاولات النظام الحاكم لاستخدام الإسلام كأداة لتأكيد مشروعيته السياسية.

٣- النزاع الديني في جوهره هو تحريف وتشويه للصراع الطبقي في مصر.

٤- إن غياب الديموقراطية وانسداد قنوات التعبير، وتصاعد الحركات الدينية كانت عوامل أساسية وراء الصراعات الدينية بين الأقباط والمسلمين من المصريين.

وبالإضافة إلى كل ذلك تعددت وتباينت وجهات النظر المصرية بشأن تحديد وتعيين طبيعة الحركات الدينية. فالحركة الإسلامية كان ينظر إليها إما على أنها حركة تقدمية، أو على أنها حركة رجعية. والحركة القبطية كان ينظر إليها على أنها تعبير عن المطامع الشخصية السياسية لبطريرك الأقباط، أو كحركة رجعية تعبر عن مصالح رجال الدين التقليديين داخل الكنيسة والنخبة القبطية، وثالثاً كان ينظر إليها أيضاً على أنها تعبير عن تمرد الطبقة الوسطى القبطية،

وعلى وجه الخصوص الشرائح الوسطى والدنيا منها، على توجهات وسياسات الدولة فى السبعينات.

وفى هذه الدراسة سنحاول أن نقيم وجهات النظر التفسيرية تلك اعتمادا تقصى الوقائع والحقائق المتاحة وسبر أغوارها لبيان مدى اتساقها المنطقى. ومن وجهة نظرنا، فإن النزاع الدينى فى مصر كان عرضا دالا على وجود أزمة تحول عميقة فى المجتمع المصرى وكانت هذه الأزمة تعنى أن ثمة نمطا للتطور الاقتصادى - الاجتماعى قد استنفذ كل إمكانات بقائه واستمراريته، وأن ثمة محاولات لإقرار نمط وتوجهات وسياسات اقتصادية جديدة من قبل النخب الحاكمة فى مصر. ولإدارة وتوجيه هذا التحول وإقراره، لجأت النخب الحاكمة إلى سياسات بعينها كان من شأنها إحداث تغيرات مهمة فى العلاقات بين المسلمين والأقباط من المصريين، وكانت هذه التغيرات مسئولة عن إفساد العلاقات الإسلامية القبطية، كما كانت مسئولة أيضاً عن بزوغ وتصاعد المواجهات العنيفة بين المسلمين والأقباط.

إن النزاع الدينى كان، وعلى وجه الخصوص، المحصلة النهائية للآتى :

١- الصراع والتنافس داخل النخبة الحاكمة.

٢- استخدام الإسلام من جانب عناصر محددة فى هذه النخبة كأداة للتعبئة والتحريك السياسى.

٣- انعكاس وتأثير هذه السياسات على علاقات الأغلبية - الأقلية.

ولكى نفهم النزاع الدينى فى المجتمع المصرى فى السبعينات ، سوف نقدم أولا الشواهد الواقعية على هذا النزاع، وثانياً : سنختبر ونفحص وجهات النظر والملاحظات المصرية الشائعة بشأن هذا النزاع لبيان مدى صدقها وصحتها، وأخيراً سنقدم تفسيراً بنائياً يأخذ بعين الاعتبار جدل العوامل الاقتصادية، والسياسية والأيديولوجية وتفاعلها، والتى تعد من وجهة نظرنا، مسئولة عن سلسلة الحوادث التى وصفت بالنزاع الدينى.

ثانيا : تفاعلات المصريين المسلمين والأقباط فى السبعينيات :

فى بداية السبعينيات من القرن العشرين توفى كلا من الرئيس جمال عبد الناصر والبابا كيرلس السادس بطريرك الأقباط وانتخب انور السادات رئيساً للجمهورية فى عام ١٩٧٠، كما انتخب أيضاً شنوده الثالث بطريركا للكنيسة القبطية فى عام ١٩٧١. ولقد انطوت كل من هاتين الواقعتين على تغيرات محددة فى سياسات وتوجهات النظام الحاكم، وفى علاقة الكنيسة القبطية بالدولة فى المجتمع المصرى.

ولقد سعى الرئيس السادات منذ بداية فترة حكمه إلى إحــداث تغييرات جوهريــة فــى توجهات النظام الحاكم وسياساته فى مصر كان جوهرها تأسيس تحالفــات جديــدة مــع القــوى السياسية المحافظة. وثمة واقعتان يمكن رصدهما وعبرتا بصدق عن ذلــك التغييــر. الأولــى : هى اعتبار الدين الإسلامى مصدراً أساسياً للتشريع فى الدستور الدائم فى عام ١٩٧١، والواقعــة الثانية، إطلاق سراح معظم كوادر جماعة الإخوان المسلمين الذين كانوا قد اعتقلــهم وســجنهم نظام الرئيس الراحل عبد الناصر.

وكان انتخاب البابا شنودة الثالث فى الوقت ذاته، يعنى أن ثمة تغييراً عميقا قد حدث فــى البناء الهرمى للكهنوت القبطى. فالكنيسة القبطية كانت تهمين عليها وبشكل تقليدى رجال الديــن ذوى النزعة المحافظة، وأولئك كانوا على الدوام يتجنبون أية مواجهة عامة مع الدولــة. ولكــن منذ الأربعينيات والخمسينيات من القرن الحالى بزغ جيل جديد من الكهنة والرهبان عــبر عــن كامل سخطه واستياءه العميق من توجهات ومواقف القوى التقليدية المهيمنة على السلطة داخــل الكنيسة. وعبر نضال وصراع طويل نجح هذا الجيل الجديد أخيراً وفى مطلع الســبعينات فــى تولى أمر الكنيسة وأصبحت له السلطة العليا بانتخاب وتولى البابا شنودة بطريركا للأقبــاط فــى عام ١٩٧١ وكانت القيادة الكنيسية الجديدة تتسم بحصولها على تعليم عالى كمــا كــانت قيــادة مسيسة إلى حد كبير، ولديها تصور جديد عن إمكانات وحدود دورها داخل المجتمع. ففى خــلال حكم الرئيس عبد الناصر اضمحل وتلاشى التمثيل السياســى للأقبــاط، ولذلــك ســعت القيــادة الكنيسية الجديدة إلى الحديث عن المطالب السياسية للأقباط وتوصيلها إلى النظام الحــاكم، كمــا تحركت هذه القيادة ليس كممثل دينى للأقباط فحسب، ولكنها حاولت أيضا وعلى صعيد الحركــة والفعل أن تكون الممثل السياسى المعبر عن مصالح الأقباط.

وفى هذا السياق جاءت أحداث ووقائع السبعينات كمواجهات مفتوحة بين الكنيسة والدولــة، وكانت فى الغالب مواجهات محتومة يتعذر تجنبها أو تفاديها.

جاءت الإشارة الأولى من خلال الاضطرابات الدينية التى وقعت فى مدينــة الإســكندرية فى مارس من عام ١٩٧٢، عندما وزع كتيب صغير فى كل أنحاء المدينة، يزعــم ويدعــى أن البابا شنودة يمارس سلوكاً عدوانياً تجاه المسلمين المصريين من خلال حملات تبشيرية تســتهدف تحويلهم وارتدادهم عند دينهم وتنصيرهم وأن البابا شنودة يخطط عبر هذه الممارسات لســيطرة الأقباط على مصر ومن ثم انفجرت حوادث العنف والشغب والمظاهرات احتجاجاً على ما زعــم أنه مخطط تآمرى قبطى.

وبعد ذلك بفترة قصيرة، أحرقت كنيسة صغيرة فى الخانكة وهى قرية صغيرة فى الدلتا، وقريبة من مدينة القاهرة فى السادس من نوفمبر عام ١٩٧٢. وجاءت محاضر وتقارير الشرطة بشأن واقعة الحرق والتدمير مبهمة إذ تقرر أن ثمة أشخاص مجهولين حاولوا حرق كنيسة الخانكة. وفى يوم الأحد التالى فى الثانى عشر من نوفمبر عام ١٩٧٢. وفد إلى القرية جماعة من الأقباط فى شكل مظاهرة يقودها عدد من الكهنة والقساوسة لإقامة قداس جماعى فى موقع الكنيسة التى تعرضت للحرق وكنوع من الاحتجاج على ما حدث وقد تم ذلك فى الوقت الذى كان فيه معظم سكان قرية الخانكة يباشرون أعمالهم، وفى المساء وأثناء صلاة العشاء فى مسجد القرية علموا بالأحداث التى وقعت من جانب الأقباط فى بداية اليوم، فغادروا المسجد فى شكل مظاهرات انفجرت غاضبة ضد الأقباط وأدعى البوليس أنه فى أثناء هذه المظاهرات أطلق شخص مجهول، يعتقد أنه قبطى، النار فى الهواء، فغضب المتظاهرون بسبب سلوكه هذا، فأحرقوا منزله ومنازل ومحلات الأقباط الآخرين.وارتأت الحكومة المصرية أن حادث الخانكة من الخطورة بمكان إلى الحد الذى يقتضى معه ضرورة إجراء تحقيق بشأنه من قبل لجنة من مجلس الشعب المصرى، كما اتهمت الحكومة قوى أجنبية تحاول إثارة وتحريك وتصعيد الأحقاد والضغائن الدينية. ومن الغريب أن هذه الحكومة التى كانت قد أصدرت قانوناً قوياً وحاداً لتقييد الحريات السياسية بدرجة كبيرة، وهو القانون المعروف بقانون الوحدة الوطنية فى سبتمبر من عام ١٩٧٢، لم تقدم على اتخاذ أية إجراءات انتقامية ضد أولئك الأفراد المحرضين الذين فجروا صدامات قرية الخانكة بين المسلمين والأقباط من سكانها. بدلاً من ذلك قام الرئيس السادات، ومن خلال حملة دعائية وإعلامية تم إعدادها جيداً، بزيارة لكل من شيخ الجامع الأزهر وبابا الأقباط فى الثانى عشر من ديسمبر ١٩٧٢، ونجح فى الضغط عليهما لإصدار بيانات تدين النزاع الدينى والقوى المحرضة التى أثارته وحركته من مكامنه إلى حد إشعال نار الفتنة الطائفية.

بدءاً من عام ١٩٧٢ فصاعداً، أخذت الجماعات الإسلامية توسع من دائرة نشاطها ونفوذها وبصفة خاصة داخل الجامعات المصرية. وأخذ العداء والتنافر الدينى يتسع تدريجياً هنا وهناك لكن دون أن يلقى أو يواجه بأى اهتمام رسمى من قبل الحكومة. وفى عام ١٩٧٤ حاولت — جماعة إسلامية جديدة تسمى شباب محمد السيطرة على الكلية الفنية العسكرية. وفى يناير عام ١٩٧٧. اتسعت الصدامات بين المسلمين والأقباط وأصبحت واسعة الانتشار فى صعيد مصر، وعلى وجه الخصوص فى محافظتى أسيوط والمنيا. وفى يوليو من عام ١٩٧٧ خططت جماعة

إسلامية أخرى جديدة عرفت إعلامياً بجماعة التكفير والهجرة لاختطاف وقتل وزير الأوقاف السابق الشيخ محمد الذهبى.

ولقد فهمت الحكومة المصرية تصاعد عنف الجماعات الإسلامية كدلالة ومؤشر على تزايد قوة هذه الجماعات. وفى الحقيقة فإن هذه الجماعات إنما كانت تحاول الضغط على الحكومة لأجل أن تسرع فى التطبيق الحرفى للشريعة الإسلامية. وفى محاولة من الحكومة لكسب رضا الجماعات الإسلامية وتهدئتها، ولكسب التأييد والولاء الشعبى، قامت بإحالة مسودة قانون إلى مجلس الشعب فى أغسطس من عام ١٩٧٧ تقترح فيه تطبيق الحدود الإسلامية بشأن الارتداد عن الدين الإسلامى. وكان ذلك يعنى أن الحكومة تريد تطبيق عقوبة الموت على المسلمين الذين يعلنون ارتدادهم عن الإسلام وتحولهم إلى ديانات أخرى، أو تطبيق هذا الحد على حالات الإلحاد وإنكار وجود الله. ونبهت قيادة الكنيسة القبطية إلى خطورة مثل هذه الخطوة. وفى البداية تحركت الكنيسة بان أعلنت الصوم العام لكل الأقباط ولمدة خمسة أيام كنوع من الاحتجاج كما أبدى الأقباط المصريون فى المهجر، فى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا، معارضتهم الشديدة لتطبيق الحدود الإسلامية. وتكاتفت جهود الكنيسة واتحادات الأقباط المصريين فى المهجر لممارسة ضغوط كافية على الحكومة المصرية لحملها على التراجع عن اقتراحاها السابق الإشارة إليه.

وبدأت الصدامات بين المسلمين والأقباط تتسع تدريجياً مرة ثانية فى صعيد مصر وفى مدن المنيا وأسيوط فى مارس عام ١٩٧٨. حيث تم إحراق عدد من الكنائس، كما تعرض عدد من القساوسة للهجوم والإيذاء البدنى. وفى نفس الوقت أحرقت كنيسة أبو زعبل بالقرب من مدينة القاهرة. وقام تسعون قساً بقيادة مسيرة احتجاج، وتفاقمت حدة التوترات. وبعد مرور عام وفى مارس ١٩٧٩ أحرقت كنيسة تاريخية قديمة بالقاهرة أيضاً. وفى عشية احتفالات عيد الفصح للأقباط. وفى السادس من يناير عام ١٩٨٠، انفجرت عدة قنابل فى كنائس مدينة الإسكندرية.

وفى مايو عام ١٩٨٠، اقترحت الحكومة المصرية إجراء تعديل دستورى، يكون من شأنه جعل الدين الإسلامى المصدر الرئيسى للتشريع ولإقرار هذا التعديل الدستورى ولكى يتم تمريره، ولقمع أية مقاومة من جانب الأقباط له، زعم الرئيس السادات فى خطاب عام له فى ١٤ مايو عام ١٩٨٠، أن البابا شنودة هو الذى مهد للنزاع الدينى وأتهمه بأنه قام بدور أساسى فى

تفاقم أحداث الفتنة الطائفية وزيادة حدتها. وتم تشكيل لجنة برلمانية أخرى للتحقيق في قضايا الفتنة والنزاع الديني.

وبعد انقضاء عام وبالتحديد في ١٧ يونيو عام ١٩٨١ بلغت العداءات والنزاعات الدينية بين المسلمين والأقباط ذروتها بانفجار أحداث عنف كبيرة وواسعة في منطقة الزاوية الحمراء في مدينة القاهرة. واستمرت أحداث العنف الخطيرة لمدة ثلاثة أيام متتالية، وكانت نتائجها وآثارها مروعة للغاية : ١٧ قتيلاً منهم ٩ من الأقباط، ٧ من المسلمين وواحد لم تتحدد هويته، و١١٢ جريحاً، وتدمير ١٧١ منزلاً ومحلاً خاصاً.

وثمة مجال آخر تجلى فيه مدى اهتراء وتفسخ العلاقة بين المسلمين والأقباط، فقد كان هناك الهجوم والهجوم المضاد على مستوى المقالات الصحفية بالجرائد اليومية والأسبوعية، والمجلات والكتب، والخطب. وحتى على مستوى المجادلات الشخصية. لقد أصبحت كل الأطراف منغمسة ومستغرقة في مستنقع الصراع الديني، النظام الحاكم، الجماعات الإسلامية الجديدة، الإخوان المسلمون، ورجال الكنيسة المحدثون والذين تمكنوا ببراعة فائقة من بعث ومعالجة الرموز الثقافية والقوالب والصيغ العقلية التي يشترك في حملها الأقباط من أفراد المجتمع المصري، والتي كانت كامنة تحت السطح كاتجاهات وتيارات ضمنية فرعية في الثقافة المصرية العامة.

وفي مقابل ذلك، جاءت الأدبيات الصادرة عن جماعة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية، تؤكد على الهوية الإسلامية لمصر ورفض وإنكار تراثها الفرعوني. والقبطي والحط من شأن مفهوم القومية العربية باعتباره يمثل مؤامرة مسيحية لتقسيم الأمة الإسلامية. وفي رؤيتهم للدولة الإسلامية التي يأملون ويعملون على قيامها، قدم الأخوان المسلمون وغالبية الجماعات الإسلامية، مفهوم السيادة الإسلامية. فالإسلام وطن وجنسية، والأقباط باعتبارهم غير مسلمين ستتم معاملتهم كمواطني حماية أو " أهل الذمة " وتعتمد جنسيتهم على الانتساب غير الشرعي للإسلام. وأكثر من ذلك ذهبت بعض الجماعات الإسلامية الجديدة إلى حد تصنيف غير المسلمين على أنهم كفار وملاحدة. وفي الوقت الذي كانوا يؤكدون فيه على أنه لا أحد يكره أو يتم إجباره على اتباع الدين الصحيح، ويقصدون الإسلام، فإنهم ارتأوا ضرورة تدمير كل المؤسسات التي تحول بين غير المسلمين وبين اعتناقهم للإسلام. وكان ذلك الموقف يعني ضمنياً ضرورة تدمير الكنيسة القبطية المؤسسة الدينية الرئيسية للأقباط في مصر.وعلاوة ذلك دعت بعض الجماعات الإسلامية المسلحة الجديدة إلى ضرورة تطبيق الشريعة الإسلامية على غير

[illegible] ولكن أيضاً في قضايا [illegible] طرفياً وعلى المدى البعيد تذويب

[illegible] القبطية صوراً وصيغاً عقلية [illegible] أحاديثه العامة في مايو من [illegible] الكنيسة القبطية وقوى أجنبية [illegible] على الحاكم في ١٤ سبتمبر [illegible] أن الأقليات الدينية متهمة [illegible] الأجنبية ضد المصالح الوطنية [illegible] نظام الحكم والجماعات [illegible] يؤكدون على أصولهم [illegible] طبيعي في مصر وكان هذا [illegible] والفنون، الأمر الذي [illegible] . كما سعى بعض الأقباط [illegible] وإبرازها في سياق [illegible]

[illegible] الأخطر، جاء التعديل [illegible] بين المسلمين والأقباط [illegible] قبل تلك التواريخ، [illegible] أنفسهم مواطنين مصريين [illegible] هذه الأوضاع في حاجة إلى [illegible] الآن، وإذا أمسنا [illegible] الأقباط سيتدون إلى [illegible] الفكر الديموقراطيين

ثالثا - نظريات التآمر :

نعرض هنا لوجهات النظر التى انطلقت فى تفسيرها للنزاع الدينى فى مصر منذ السبعينات إلى أن ثمة مؤامرات تدبر بليل، وهى المسؤولة عن تفجر أحداث الفتنة الطائفية وتتضمن هذه التفسيرات مختلف أشكال وأنماط التورط فى المؤامرة. وكانت لدى كل الأطراف المسئولة عن تفجر النزاع الدينى فى مصر رواياتها لتلك المخططات التآمرية، وسوف نتناول هنا الروايات الرئيسية للتآمر والتى قدمتها كل من الدولة والنظام الحاكم، وأحزاب المعارضة، والجماعات الإسلامية، والكنيسة القبطية.

(أ) رؤية الدولة ونظام الحكم :

لقد جاءت أكثر الادعاءات والمزاعم ضرراً فيما يتعلق بتصورات المؤامرة من جانب الحكومة. إن نظام السادات دأب على امتداد السبعينات على استخدام تصور المؤامرة فى رؤيته للنزاع الدينى، هذا فى الوقت الذى لم يقدم فيه أى تفسير رسمى معلن، وحاولت الحكومة أن تقدم البراهين والأدلة على ادعاءاتها، ولكن التحليلات الغربية للوقائع التى قدمتها الحكومة تكشف عن أن معظم الاتهامات التى صدرت عنها أما أنها تفتقر إلى الأدلة على صدقها وصحتها أو أنها قد أسئ فهمها وتفسيرها باعتبارها تمثل نوعا من المؤامرة، وكانت الاتهامات والمزاعم القائلة بأن ثمة مؤامرة قد طرحت فى أربعة مناسبات، هى :

١- فى عام ١٩٧٢ وبعد أحداث الخانكة .

٢- فى يناير فى عام ١٩٨٠ بعد تفجير القنابل فى عدد من كنائس الإسكندرية.

٣- فى ١٤ مايو من عام ١٩٨٠، وقد جاءت الاتهامات مباشرة من الرئيس السادات فى خطابه العام أمام مجلس الشعب المصرى.

٤- وفى الخامس من سبتمبر عام ١٩٨١، جاءت الاتهامات مباشرة، وللمرة الثانية، من الرئيس السادات فى خطابه الذى وجهه إلى مجلس الشعب بعد أحداث الزاوية الحمراء واعتقال معظم المعارضين السياسيين.

وفى عام ١٩٧٢ اتهمت الحكومة المصرية الإمبريالية الأمريكية والصهيونية بإثارة النزاع الدينى، والتحريض عليه، وذلك بغرض زعزعة استقرار الوطن، والحيلولة بين مصر وبين مواجهة العدو الإسرائيلى الذى يحتل شبه جزيرة سيناء بعد الحرب العربية الإسرائيلية فى يونيو من عام ١٩٦٧. وكانت الأدلة التى قدمتها الحكومة على اتهاماتها واهية وضعيفة ولا أساس لها. فالمراقبون فى مكاتب البريد ذكروا بأنهم وضعوا أيديهم على عدد من الخطابات

المرسلة من الولايات المتحدة الأمريكية إلى أفراد وجماعات عديدة داخل مصر، ولكل من المسلمين والأقباط، تحرضهم وتثيرهم ضد بعضهم البعض. ولكن هذه الخطابات لم يتم الإعلان عنها وعرضها إعلامياً، وإنما زعمت الحكومة أنها عُرضت فحسب على كل من شيخ الأزهر وبابا الأقباط.

وفى يناير من عام ١٩٨٠ نسبت الحكومة إلى جاسوس إيرانى تهمة تفجير قنابل فى عدد من كنائس مدينة الإسكندرية، واعترف الرجل فى التليفزيون المصرى بأنه حصل على مبالغ مالية لتنفيذ عمليات تخريب وتدمير داخل مصر. وكان ما لفت الانتباه فى مصر هو أن الجاسوس المزعوم كان يتكلم اللغة العربية بسلاسة وطلاقة. كما كان متعاوناً إلى أقصى حد مع السلطات خلال شهادته التليفزيونية ولم تقدم أية دلائل أخرى تدعم الزعم بوجود المؤامرة الإيرانية أو تؤيده.

وبعد مرور شهور قليلة، جاء الهجوم الرئيسى من قبل الرئيس السادات نفسه فى ١٤ مايو من عام ١٩٨٠ حيث نسب تفجير الشرارة الأولى لأعمال الفتنة الطائفية والنزاع الدينى إلى قيادة الأقباط أعنى البابا شنودة. إذ أتهم البابا، وعلى نحو قاطع وحاد، بالتآمر بجعل الكنيسة القبطية دولة داخل الدولة. فالبابا يتآمر لتحويل الأقباط إلى أقلية أجنبية وغربية، وهو يخطط لتعبئة وتحريك الطوائف المسيحية الأخرى فى مصر لتشكيل جبهة واحدة تحت قيادته، كما أتهم البابا أيضاً بتحريض وإثارة عداء الدول الأجنبية، وخاصة الولايات المتحدة الأمريكية، تجاه نظام الرئيس السادات وعلاوة على ذلك لمح السادات وأشار إلى أن بعض الأقباط كانوا يحاربون جنباً إلى جنب مع قوات حزب الكتائب المسيحى اللبنانى فى الحرب الأهلية فى لبنان.

كما اتهم الرئيس السادات قيادة الأقباط بمحاولة إعاقة التعديل الدستورى وذلك بقيامها بتحريض جماهير الأقباط على التصويت برفض هذا التعديل فى الاستفتاء الذى طرحه نظام السادات بشأن هذا التعديل، والذى كان يعنى بتغيير الفقرة الثانية فى الدستور من الإسلام كمصدر رئيسى للتشريع إلى اعتبار الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع. وعلاوة على ذلك، ذكر السادات إن القيادة القبطية الحالية كانت تسعى بطريقة أو بأخرى للارتباط بمؤامرة أجنبية قال أنه تم اكتشافها فى الستينات. وكانت هذه المؤامرة المزعومة تسعى إلى عزل وفصل الأقباط عن مصر الإسلامية، وتأسيس دولة قبطية فى صعيد مصر وتكون مدينة أسيوط عاصمتها. وجاءت الأدلة والبراهين التى قدمها نظام الرئيس السادات لدعم هذه المزاعم وتأييدها على النحو التالى :

١- قيام المهاجرون الأقباط فى الولايات المتحدة الأمريكية بتنظيم تظاهرات عدائية ضد الرئيس السادات أثناء زيارته الرسمية لها. أيضاً تظاهراتهم أمام مبنى الأمم المتحدة فى نيويورك مطالبين بمساواة الأقباط المصريين فى الحقوق مع الأغلبية المسلمة. وقاموا بتوزيع منشورات تدعى بأن الأقباط فى مصر يعانون من الاضطهاد والقهر من قبل المسلمين، وأن كنائسهم يتم إحراقها وتدميرها. وقد زعم أن هذه المنشورات كتبت وطبعت فى مصر بواسطة القيادة القبطية فى الكنيسة.

٢- أن الكنيسة تدخلت فى شئون الدولة وذلك عندما قامت بحث الأقباط على التمرد والعصيان المدنى بتحريضهم على التصويت برفض التعديل الدستورى المتعلق بتطبيق الشريعة الإسلامية.

٣- إن مؤامرة الانفصال المزعومة لم يكشف عنها، ولم يحط علماً بها إلا ثلاثة رجال فقط هم : الرئيس الراحل جمال عبد الناصر، والباب كيرلس، والسادات نفسه. وهذه الأدلة والشواهد التى طرحها نظام الرئيس السادات كان من الصعب قبولها أو تأييدها وذلك بسبب الاتهامات البالغة الخطورة التى ساقها السادات ضد قيادة الكنيسة القبطية، وذلك للاعتبارات التالية :

أولاً - فيما يتعلق بأنشطة المهاجرين الأقباط فى الولايات المتحدة الأمريكية يمكن أن نلاحظ ما يلى :

(أ) إن هؤلاء المهاجرين هم مواطنون أمريكيون ولهم حق تنظيم أنفسهم وحق التظاهر شأن أى جماعة أخرى داخل المجتمع الأمريكى، ومن ثم فإن أفعالهم هذه غير خاضعة ولا يمكن مساءلتهم بشأنها وفقاً للقانون المصرى.

(ب) أن الزعم بوجود علاقة من نوع ما بين أقباط المهجر والكنيسة القبطية فى مصر بنى على أساس تقارير أجهزة الأمن والاستخبارات المصرية والتى ارتأت أن المنشورات التى وزعت فى الولايات المتحدة الأمريكية تمت كتابتها وطباعتها فى مصر.

(ج) إن الكنيسة القبطية فى مصر أنكرت تماماً وجود أية مؤامرة تدبر بالاتفاق مع الأمريكان.

(د) إن الأقباط المهاجرين حين تظاهروا فى الولايات المتحدة الأمريكية، كان ذلك إما بدافع من أنفسهم أو بتشجيع من الكنيسة، وكان ذلك احتجاجاً على فرض الشريعة الإسلامية على الأقباط المصريين. ولأنهم ارتأوا أن من شأن التطبيق الحرفى للشريعة الإسلامية ارتداد الأقباط المصريين ليصبحوا مواطنين من الدرجة الثانية أو أهل ذمة. وعليه فإن

ردود أفعال الأقباط المهاجرين تعد مشروعة ومقبولة ولا يمكن تأويلها على أنـــــها تمثـــل مؤامرة.

(هـــ) أن التظاهرات التى تقوم بها الجماعات السياسية والدينية وجماعات الأقليات سواء كــــانت مؤيدة أو رافضة لأمور بعينها، تعد من الأحــــداث الطبيعيـــة والمعتـــادة فـــى المجتمـــع الأمريكى. وبالتالى فإن أنشطة أقباط المهاجر يتم النظر إليها فى ضوء عدالة ومشـــروعية وجهات نظرهم، وليس من خلال الزعم بارتباطهم بجماعات أخرى تتآمر ضـــد مصلحـــة مصر، هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد دليل يؤكد على أن مشاركة الأمريكيين فى التظـــاهر إنما كان من أجل الدفاع عن الأقباط سواء بطريق مباشر أو غير مباشر.

ثانياً - بالنسبة للدعاوى المتعلقة بالتعديل الدستورى فإننا نود الإشارة إلى ما يلى :

(أ) أن تطبيق الشريعة الإسلامية سوف يؤثر بالضرورة على الحقوق المدنية والدينيـــة للأقبـــاط المصريين، بل ويتعارض بشكل مباشر مع فقرات أخرى واردة بالدستور المصـــرى تكفـــل وتضمن الحريات الدينية والمساواة فى الحقوق المدنية. وبالإضافة إلى ذلك، فإن الحكومـــة المصرية كانت قد طرحت حدود شرعية بعينها للتطبيق الفورى مثل حد الردة وذلـــك فـــى منتصف السبعينات. وفى هذا السياق، فإن التعديل المقترح فى عام ١٩٨٠ كان ينظر إليـــه على أن محاولة ثانية من قبل الحكومة لإعادة طرح مثل هذه القوانيـــن. وفـــى ظـــل هـــذه الظروف والتوجهات يمكن اعتبار ردود أفعال الكنيسة تجـــاه التعديـــل الدســـتورى أمـــراً مشروعاً ويمكن قبوله وفهمه واستيعابه، وهو أيضاً ليس مخالفاً للقانون المصرى.

(ب) وحتى لو أن كل الأقباط المصريين قد أقروا فى الاستفتاء برفض التعديل الدستورى، فإنـــهم سيظلون كأقلية، ولن تتمكن من إيقاف التعديل أو الحيلولة دون مروره وذلـــك فـــى حالـــة موافقة الأغلبية عليه.

(ج) فيما يتعلق بمقولة الفصل بين الكنيسة والدولة، فإن هذا الفصل كان مطبقاً فحســـب بالنســـبة للكنيسة القبطية، أما الحكومة المصرية فدائماً ما كانت تخلط بين الدين والسياسة، وعـــلاوة على ذلك، سعى الرئيس السادات إلى الحصول على موافقة الكنيسة وتأييدهـــا لكثـــير مـــن ممارسته السياسية كما حدث بالنسبة لمعاهدة السلام المصرية الإسرائيلية. ومـــن ثـــم فـــإن الحكومة يمكن أن تحول بين الكنيسة وبين الانغماس فى السياسة، اللهم فى تلـــك الحـــالات التى تأتى فيها مواقف الكنيسة على ضد من هوى الحكومة وأهدافـــها فإنـــها تحـــرم علـــى الكنيسة تعاطى السياسة أو ممارستها.

ثالثاً - بالنسبة لمزاعم الرئيس السادات حول مؤامرة انفصال الأقباط وتأسيس دولة مستقلة لهم في صعيد مصر والتي ذكرها في حديثه، فإننا نلاحظ أن رجلين اثنين من الرجال الثلاثة الذين ذكرهم وكانوا على علم بمؤامرة الانفصال المزعومة، قد توفيا منذ زمن، ولم يبق من الثلاثة إلا السادات نفسه. وبالتالي فليس ثمة دليل آخر وشاهد آخر غير السادات نفسه وشهادته لتأييد هذه الواقعة.

رابعاً وأخيراً، وبالنظر إلى قضية تورط الكنيسة مع حزب الكتائب اللبناني، فإن الدليل الوحيد الذي قدمه الرئيس السادات كان اتصالاً شخصياً معه من قبل قائد غير معروف في منظمة التحرير الفلسطينية، ويرجع تاريخ الاتصال إلى عام ١٩٧٢. ونحن عاجزون بالفعل عن التحقق من صحة هذا الزعم، وحتى لو أن هذا الاتصال قد تم، فإن الدليل الذي قدمه السادات على صحته والذي يمثل فيما ذكره السادات بأن منظمة التحرير الفلسطينية قد ألقت القبض على ثلاثة أقباط مصريين في لبنان، ثم الاستنتاج من تلك الواقعة أن الكنيسة متورطة مع حزب الكتائب يعد أمراً مبهماً ويحوطه الغموض خاصة في غياب دليل آخر يتسم بالقوة والصلابة، وكذلك بالنظر أيضاً إلى أن التقارير التي تتحدث عن واقعة التورط المزعومة جاءت من قبل أجهزة الاستخبارات ونشرتها جريدة مايو، جريدة الحزب الوطني الحاكم في عام ١٩٨١، وفي ضوء ذلك كله فإن السلطات المصرية نفسها لم تستطع أن تثبت أي تورط في الحرب الأهلية اللبنانية.

وعلى أية حال فإن الضرر البالغ لم يكن في تلك الاتهامات التي ساقها السادات في خطابه ضد القيادة القبطية، وإنما تمثل ذلك الضرر في أن الخطاب تعمد إضفاء المصداقية على الأفكار والصور العقلية الشائعة والمرتبطة بالأقليات داخل أي مجتمع. فالخطاب يشير إلى أن الأقليات في كل مكان هم موضع شك وريبة، ويميلون إلى التآمر مع القوى الأجنبية ضد مصالح الأمة، وهم خونة يحيكون مخططات التآمر، وهم أصحاب مؤامرات شريرة تستهدف إضعاف الأمة الإسلامية كمحاولاتهم إنشاء دولة قبطية، كما أنهم يسعون لانتزاع السلطة من الأغلبية المسلمة، أو على الأقل يقفون حجر عثرة تريد أن تحول بين الأغلبية وبين ممارسة إرادتها الجمعية وأعني هنا موقف الأقباط من رفض الاقتراع عن التعديل الدستوري الخاص بجعل الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسي للتشريع. إن خطاب الرئيس السادات المذكور، وما احتواه هذا الخطاب يعد الهجوم السياسي الأول على الأقباط من قبل الدولة. ومنذ بدايات القرن التاسع عشر لم تشهد مصر حاكما هاجم بطريرك الأقباط كما فعل الرئيس السادات. ففي ذروة الفترة

الليبرالية فى مصر، كان حزب الوفد، وهو أكثر الأحزاب شعبية، يبذل جهداً كبيراً لتجنب التورط فى قضايا الكنيسة وكان مخلصاً أميناً وملتزماً بمبادئ العلمانية. وعندما كانت تنشأ أى مشكلات، فإن معظم الحكومات المصرية كانت تفضل معالجتها مع الكنيسة أو الأزهر مباشرة وبدون أى حملات دعائية وعلنية.

وثمة أمر آخر بالغ الأهمية لاحظناه فى خطاب الرئيس السادات فى ١٤ مايو عام ١٩٨٠ وهو افتقاد الخطاب لأية إشارة سلبية للجماعات الإسلامية. فالخطاب لم يتهم الجماعات بأى تورط مع شركاء أجانب، وفضلاً عن هذا فإن الخطاب ذكر أن معظم أعضاء الجماعات الإسلامية يتسمون بالطيبة والنوايا الحسنة الخيرة، وأن قلة منهم فحسب، وبكل بساطة، ضللت وحاولت استخدام الدين فى نقد النظام ومهاجمته.

لقد جاءت الاتهامات الأشد قسوة فى النهاية بعد أحداث الزاوية الحمراء فى يونيو عام ١٩٨١، وتعاظمت هذه الاتهامات مع خطاب السادات أمام مجلس الشعب المصرى فى سبتمبر من عام ١٩٨١، وتوالت الاتهامات بعد ذلك فى الصحف التى تسيطر عليها الحكومة حتى اغتيال السادات فى السادس من أكتوبر عام ١٩٨١. أن الكثير من أفكار وتصورات المؤامرة التى قدمها النظام الحاكم فى عام ١٩٨١، كانت فى الحقيقة تكراراً لما سبق أن قدمه النظام فى عام ١٩٨٠، وهذه الأفكار والتصورات التى تشكل نسيج المؤامرة، قد تم نسجها وصياغة حبكتها على نحو محكم وكامل على النحو التالى:

أولاً - تآمرت قيادة الكنيسة القبطية المصرية مع المسيحيين اللبنانيين فى مخططات تستهدف تقسيم الدول العربية إلى كيانات دينية من خلال :

(أ) محاولات دائبة مستمرة لبناء تنظيمات مسيحية داخل الدول العربية على غرار نموذج الإخوان المسلمين.

(ب) التدريب العسكرى للأقباط فى جنوب لبنان ليكونوا قادرين على القيام بعمليات عسكرية فى مصر.

(ج) وأخيراً إقامة دولة قبطية مستقلة فى صعيد مصر.

ولتنفيذ هذا المخطط فإن قيادة الأقباط، البابا شنودة، تعاون بنشاط وإيجابية مع إسرائيل (جريدة مايو فى ١٤ سبتمبر ١٩٨١)، وقد تم تدبير الاعتمادات المالية اللازمة لهذا المخطط عن طريق وكالة الاستخبارات الأمريكية، ومخابرات ألمانيا الغربية، والحزب المسيحى الديمقراطى

الألماني. وتم توصيل هذا الدعم المالي للأقباط داخل مصر عبر مجلس الكنائس العالمي (تقرير الأمن القومي المنشور في جريدة مايو يوم ١٤ سبتمبر عام ١٩٨١).

ثانياً – إن الاتحاد السوفيتي سعى لإثارة وتفجير الصراع الديني في مصر عبر آليتين أساسيتين :

الأولى : تجنيد بعض الأقباط المصريين الذين يدرسون في الاتحاد السوفيتي.

الثانية : إقناع الجماعات الإسلامية بمهاجمة نظام الحكم والحكومة وذلك عبر عملاء الاتحاد السوفيتي من المصريين في الداخل ويقصد بهم قوى اليسار المصري.

ثالثاً – قيام بعض الدول العربية، ليبيا وسوريا، بتمويل الجماعات الإسلامية والشيوعيين المصريين لإثارة وتحريك الجماعات الإسلامية ضد نظام الحكم.

رابعاً وأخيراً، تآمر كل أحزاب وقوى المعارضة مع الجماعات الإسلامية لإسقاط نظام حكم الرئيس السادات.

لقد كانت قائمة مخططات التآمر والاتهامات توقع في النفس الرعب. بحيث يبدو منها وكأن كل القوى الداخلية والخارجية مصممة على إسقاط وتدمير نظام السادات الحاكم، فالولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل يخططان لتقسيم الدولة العربية إلى كيانات دينية صغيرة وضعيفة. وقد يكون هذا الافتراض له مشروعيته ويكون صحيحاً بالنظر إلى وضعية إسرائيل في المنطقة كدولة دينية ومن ثم يمنحها شرعية الوجود فضلاً عن أنه يضمن تفوقها العسكرى على المنطقة العربية بأسرها. والسوفيت أيضاً لديهم ذات الهدف، أعني إسقاط نظام الحكم، ولكن لأغراض مغايرة، هي إقامة نظام شيوعي على إنقاض نظام السادات، وذلك بالتعاون مع الجماعات الإسلامية والدول العربية في جبهة الرفض، ليبيا وسوريا، وهي الدول التي وفرت مصادر التمويل والدعم للجماعات الإسلامية واليسار المصري لإسقاط نظام السادات.

وهكذا، فإننا نستطيع أن نميز أنماطاً من التحالفات المتشابكة والمتداخلة فقيادة الأقباط تحالفت مع الإمبريالية الغربية، الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا الغربية ومع حزب الكتائب اللبناني، ومع إسرائيل. وعلى الجانب الآخر تحالف أحزاب وقوى المعارضة المصرية مع الجماعات الإسلامية، وهذا التحالف يلقى الدعم والمساندة من قبل الاتحاد السوفيتي وقادة دول جبهة الرفض العربية، ليبيا وسوريا.

وعلى الرغم من ذلك فإن الدولة لم تعتبر كل أحزاب وقوى المعارضة السياسية المصرية مسئولة عن إثارة النزاع والفتنة الدينية فى مصر، وإنما تتحمل قيادة الأقباط كل المسئولية. من وجهة نظر الدولة، فى إشعال نار الفتنة وتأججها واستمرارها. وأن البابا شنودة كان يباشر مخطط تقسيم مصر منذ أن أصبح بطريركا فى عام ١٩٧١، وبالتالى فالجماعات الإسلامية فى حلٍ من أى تبعة أو مسئولية مباشرة عن أحداث الفتنة الدينية، لقد تحركت الجماعات فحسب كرد فعل للاستفزازات المتواصلة من جانب القيادة القبطية :

" لقد كان هناك وبشكل متواصل إثارة للمشاعر على الجانبين المسلم والقبطى وفى حين كان الجانب المسلم يغلب عليه الهدوء والسكينة، كان الجانب القبطى تسيطر عليه المشاعر والممارسات الهستيرية. وكما نعلم أنه لكل فعل رد فعل، فإنه من الطبيعى إذا ما كان جانب تغلب عليه المشاعر والممارسات الهستيرية، أن يتحول الجانب الآخر المقابل له ليصبح أكثر هستيرية أيضاً. إن التساهل المستمر مع أنشطة وممارسات قيادة الكنيسة القبطية أدى إلى خلق ردود فعل مضاعفة فى صفوف الجماعات الإسلامية والإخوان المسلمين " .

ومن المثير للسخرية هنا، أن معظم الشواهد والأدلة التى ساقها السادات وكان يعول عليها، كانت فى الحقيقة غير جوهرية ولا أساس لها. فوفقاً لتقرير أعده مكتب الأمن القومى المصرى، لم يكن هناك ثمة دليل يؤكد ويؤيد الزعم بأن قيادة الكنيسة القبطية كانت تقوم بممارسة أنشطة هدامة ضد نظام الحكم المصرى. إذ يشير تقرير الأمن القومى إلى ما يلى :

١- فى سبتمبر من عام ١٩٧٧، تلقى المكتب معلومة تفيد باعتقال خمسة أفراد كانوا يحملون حقيبتى سفر مملوءتين بالأسلحة. ومن بين هؤلاء الخمسة اثنان من الأقباط المصريين اعترفوا بأنهم كانوا يعملون مع حزب الكتائب اللبنانى فى بناء قاعدة مسيحية عسكرية فى لبنان. وادعى "كميل شمعون"، رئيس لبنان الأسبق، أنه كان قد منح الاثنين الجنسية اللبنانية، كما منحها للأقباط الذين افترض أنهم كانوا يخضعون للتدريب والإعداد العسكرى فى جنوب لبنان.

٢- فى عام ١٩٧٨، تلقى المكتب معلومات تفيد أن مخابرات دولة بعينها فى المنطقة، يعنى إسرائيل، تقوم بتدريب الأقباط المصريين فى معسكرات جيش لبنان الجنوبى بجنوب لبنان على تكتيكات الحرب وتهريب الأسلحة. وأشارت المعلومات أيضاً إلى تهريب أسلحة إلى الأقباط فى مدينة الإسكندرية يوم ١٢ مارس عام ١٩٧٩، وأن الكنيسة القبطية تتعاون مع

أشخاص لبنانيين لنقل مساعدات لعدد ١٥٠٠ مسيحيا منهم ١٣٠٠ قبطياً مصرياً كانوا يتلقون تدريبات عسكرية فى جنوب لبنان.

وقد قام مكتب الأمن القومى بالبحث والتدقيق وتقصى حقيقة هذه المعلومات والمزاعم، ووجد أنه لا يوجد دليل يربط الأقباط الذين سافروا إلى لبنان فى عام ١٩٧٨، بأية أنشطة عسكرية. وبعد تلقى مكتب الأمن القومى هذه المعلومات والمزاعم السابق الإشارة إليها جاءته المزيد من المعلومات التى تلقى المزيد من الضوء على المعلومات السابقة :

(أ) أن تاجر لبنانياً قام بشراء أسلحة من مصر لصالح الجيش اللبنانى، وأن هذا التاجر زود بعض المصريين بتصاريح عمل لبنانية، وبالإضافة إلى ذلك، ساعد هذا التاجر عدداً من الأقباط المصريين على الانخراط فى التدريبات العسكرية فى معسكرات الجيش اللبنانى.

(ب) إن مجلس الكنائس العالمى يقدم دعماً مالياً لأنشطة الأقباط فى لبنان مع مخصصات مالية أخرى من جانب وكالتى الاستخبارات الأمريكية والألمانية والحزب الديمقراطى الألمانى. وكان الغرض التى تسعى إليه هذه الأطراف هو بعث ودعم حركات الأقليات الإثنية والدينية فى المنطقة.

(ج) إن "شارل الحلو" أحد رؤساء لبنان السابقين، ترأس منظمة مسيحية تعمل على دعم تأييد الأقليات المسيحية فى العالم العربى.

(د) إن كميل شمعون، رئيس لبنان الأسبق طلب من الجيش اللبنانى تدريب عدد من الأقباط المصريين للقيام بعمليات عسكرية داخل مصر.

ومرة أخرى، لم يجد مكتب الأمن القومى المصرى دليلاً واحد ينسب للأقباط المصريين الذين سافروا إلى لبنان عامى ١٩٧٨ و١٩٧٩، القيام بأى من تلك الأنشطة المزعومة. وعلى الرغم من أنه كان من الواضح أنه لا يوجد دليل محدد وواضح يؤكد تلك المؤامرات المزعومة، فإن جريدة الحزب الوطنى الحاكم لم تتوقف عن تلفيق الاتهامات والمؤامرات المثيرة على امتداد الأيام التى تلت خطاب السادات فى عام ١٩٨١. فقد أشارت الجريدة فى تقاريرها إلى أن ثمة خطر داهم يهدد الأمة الإسلامية، وأن ثمة حملات صليبية جديدة تغزو العالم العربى، وأن مجلس الكنائس العالمى هو الستار الذى يعمل من خلفه العالم الصليبى ويعد للمعركة القادمة مع الأمة الإسلامية، وأن الأقليات المسيحية العربية داخل المجتمعات العربية هى الطابور الخامس، عملاء هذه الحملة الصليبية الجديدة.

إن توصيف دور القيادة القبطية على هذا النحو، كان يعنى اعتبار كل أفعالها وممارساتها وتحركاتها على أنها مؤامرة ضد مصر الإسلامية، وبناء عليه لا يمكن بحال تبرير ردود أفعالها ضد ممارسات النظام الحاكم فى مصر، والتى عرضت الحقوق الدينية والمدنية للأقباط للخطر. وبالإضافة إلى تلك، فإن اتهامات الحكومة للأقباط والقيادة القبطية لا أساس لها وتفتقد إلى الاتساق المنطقى للاعتبارات التالية :

أولاً : إن الأقباط كأقلية، لا يمكنهم بحال اللجوء إلى أعمال المقاومة العسكرية، لأن ذلك يعد نوعاً من الانتحار. ومن الناحية الجغرافية نجد أنهم موزعين على امتداد وكل مساحة العمران فى مصر وغير متمركزين فى مناطق ريفية أو حضرية بعينها. إن الأقباط المصريين هم جزء منتم للمجتمع ويتخللون كل النسيج الاجتماعى لمصر. وبالتالى فافتراض نشوب أى نوع من الصراع المسلح ضد الأغلبية والنظام يعد مستحيلاً وغير وارد بالمرة فى مثل هذه الظروف.

ثانياً: فيما يتعلق بالمزاعم التى ترى أن ثمة روابط بين الأقباط المصريين وقيادتهم الدينية من جهة، وحزب الكتائب اللبنانى من جهة أخرى، لم نجد أى دليل واضح ومحدد لهذا الاتهام. ونحن نشير فقط إلى الإرث التاريخى للكنيسة القبطية ككنيسة أرثوذكسية فمنذ نشأتها وهى تؤكد على استقلاليتها ككنيسة أرثوذكسية ووقفت دوماً ضد تدخل الكنائس الكاثوليكية والبروتستانتينية فى شئونها الخاصة. هذا فى الوقت الذى يعتبر فيه معظم الكتائبيين من طائفة المارونيين الكاثوليك. وثمة إرث تاريخى متبادل من الشك والارتياب بين الكنيستين الأرثوذكسية والكاثوليكية. وبالإضافة إلى ذلك، فقد عرفت الكنيسة المصرية بعزلتها النسبية حتى بالنسبة للكنائس الأرثوذكسية الأخرى، ولو أن هذه العلاقات قد طرأ عليها التغيير مؤخراً. وأخيراً، لو أن ثمة تقارب، وإقامة علاقات ودية بين هذه الكنائس مجتمعة، فإنه لا يمكن أن يكون بحال تقارب بين متآمرين أو من أجل الاشتراك فى مؤامرة، هكذا وبكل بساطة.

ثالثاً: أنه من المثير للسخرية، أن تقوم الحكومة المصرية باتهام أقرب حلفائها، الولايات المتحدة الأمريكية وألمانيا وإسرائيل، بمحاولات تمويل وتحريض وإثارة هذه المؤامرات المزعومة للأقباط. فمن المنطقى أن هذه الدول ليست لديها أية مبررات يمكن قبولها عقلاً وتدفعها لزعزعة استقرار نظام الرئيس السادات. فالسادات كان هو القائد العربى الوحيد الذى اعترف بدولة إسرائيل. كما أنه عقد معاهدة سلام أنهت وإلى الأبد حالة الحرب والعداء

لإسرائيل، كما أنه منح الأمريكان تسهيلات عسكرية، ومن ناحية أخرى فإن مصر تحصل على نصيب وافر من المساعدات الأمريكية، والمساعدات الاقتصادية من دول أوروبا الغربية. وبالتالى فالوضع الطبيعى، حماية لمصالح الولايات المتحدة الأمريكية، وأوروبا الغربية، وإسرائيل يقتضى حماية نظام السادات ودعمه واستمراره فى الوجود.

أما فيما يتعلق بتآمر السوفيت وقوى المعارضة، فإن الحكومة عولت على صورة للقاءات تمت بين أفراد من المعارضة المصرية وآخرين من السفارة السوفيتية، كما أشار السادات فى خطابه الأخير إلى وجود وثائق مبهمة وغامضة تؤكد هذا التورط والتآمر، ولكن مثل هذه الوثائق لم يتم إعلانها ونشرها على الإطلاق.

ويبقى فى النهاية الإشارة إلى أنه عقب اغتيال الرئيس السادات، تم إطلاق سراح معظم الأفراد الذين اعتقلوا فى الثالث من سبتمبر ١٩٨١، وبقرار رئاسى، ودون تعرضهم لأية محاكمات، مما يعد دليلاً وإشارة إلى أن معظم الاتهامات التى ألصقتها الدولة بقوى المعارضة على تنوعها وتباينها، لا يوجد أى دليل عليها يمكن أن يصمد أمام المحاكمة.

(ب) رؤية الجماعات الدينية وجماعات المعارضة :

بينما كان الزعم بوجود مؤامرة تورطت فيها أطراف عدة، هى التفسير الأساسى الذى اعتمده نظام الرئيس السادات فى تفسيره لأحداث الفتنة الطائفية والنزاع الدينى فى مصر، فإن الجماعات الدينية الإسلامية والقبطية وأحزاب المعارضة هى أيضاً أدلت بدلوها فى تفسير الأحداث، وصاغت نظريات بشأن وجود مؤامرة يمكن فى سياقها تفسير أحداث الفتنة والنزاع الدينى.

فالجماعات الإسلامية تأتى رؤيتهم وإدراكهم للأقباط المصريين بحسبانهم الآخر الدينى المقابل للمسلمين، وارتأت الجماعات الإسلامية أن السبب الأساسى لتفجر الخصومة والعداء الدينى للأقباط هو تآمرهم للحيلولة دون أن تصبح مصر دولة إسلامية، وذلك بسبب موقفهم المعارض والرافض لقضية تطبيق الشريعة الإسلامية. كما أن الكنيسة تآمرت أيضاً لتحويل الكثير من المصريين المسلمين عن دينهم، وهى لم تدخر جهداً كلما كان ذلك ممكناً عبر جهود وحملات التبشير المسيحية التى تأخذ طابعاً عدوانياً، وعبر توسعهم فى بناء الكنائس.

وفى أوساط الأقباط المصريين، كانت تسود وجهتى نظر رئيسيتين. الأولى كانت ترى أن الفتنة الدينية كانت من صنع الرئيس السادات نفسه، وذلك فى محاولة منه لكسب تأييد الدول

الإسلامية والمتسلمين المصريين: فالسادات اختلق أسباباً وهمية فجرت الصراع الديني والفتنة الطائفية. وهو الذى توهم وخلق أسطورة المؤامرة القبطية. كان السادات يقوم بدور المدافع عن الإسلام والمسلمين، وذلك كغطاء يستر ويحجب إفلاس سياساته الداخلية والخارجية. كما حاول السادات أيضاً القضاء على نفوذ الجماعات الإسلامية أو تحييدها. وذلك بسحب البساط من تحت أقدامهم والتغلب عليهم فى نفس ملعبهم. أما وجهة النظر الثانية التى شاعت داخل الجماعة القبطية، فقد كانت ترى أن سياسات السادات الإسلامية إنما هى بالأساس مناورات سياسة لضرب الجماعات الإسلامية، وأن المذنبين الفعليين هم الجماعات الإسلامية المسلحة والدول العربية التى تقدم الدعم المالى.

أما أحزاب المعارضة المصرية الرئيسية كحزب العمل الاشتراكى، وحزب التجمع الوطنى التقدمى الوحدوى، فقد اتهمت وبشكل مباشر نظام الحكم وكانت لها مواقف حادة فى مواجهة النزاع الدينى.

لقد ادعى حزب العمل الاشتراكي، أن أفراد من الحزب الوطنى الحاكم كانوا يقومون بتوزيع منشورات دينية عدائية واستفزازية فى الزاوية الحمراء، وذلك قبل أيام من تفجر أحداث العنف هناك. وبالإضافة إلى ذلك، فإن وزارة الداخلية وأجهزة الأمن تحركت ببطء شديد فى استجاباتها لإحداث الفتنة الدينية. وكانت تلك تقريباً نفس رؤية حزب التجمع الوطنى.

كما أشار كل من حزب العمل وحزب التجمع إلى دور الصهيونية العالمية والقوى الغربية فى إثارة وتحريك الفتنة الطائفية. وذلك فى محاولة لتحريف الصراع الطبقى الاجتماعى الآخذ فى التصاعد وجرفه بعيداً مساره الطبيعى ليصير صراعاً دينياً . وبعبارة أكثر تحديداً، اتهم أحد أعضاء حزب التجمع الوطنى الكنيسة القبطية بأنها كانت الباب الذى تسللت من خلاله القوى الإمبريالية التى تحاول منذ سنوات عدة مضت، استخدام الأقلية القبطية فى جهودها ومساعيها لتقسيم مصر، وإيقاف نهضتها، واضعافها، وجعلها دولة تابعة عاجزة عن مواجهة التحدى الإسرائيلى وأطماع إسرائيل التوسعية.

إن نظريات المؤامرة التى طرحت قبلاً تجد صعوبة بالغة فى قبولها لتفسير أحداث الفتنة الطائفية والنزاع الدينى فى مصر فى السبعينات. ومن ثم فإن الإصرار على الاستمرار فى تفسير هذه الأحداث على أنها مخطط تآمري لهذه الجماعة أو تلك يعد أمراً يجانبه الصواب ويعتبر به الكثير من الشكوك. ولكل ذلك نجد مصادر أخرى حاولت تفسير الفتنة الطائفية

والنزاع فى مصر، بالنظر إلى عوامل ومتغيرات اقتصادية. اجتماعية. وفى القسم التالى سنطرح التفسير الاقتصادى الاجتماعى للنزاع الدينى فى مصر وتقيمنا للتفسيرات التى قدمت.

(أ) مقدمة حول تفسير أزمة التحول ودور الصراع الدينى :

نلاحظ أن التفسيرات السابقة التى عرضناها بشأن النزاع الدينى، وكذلك وجهات النظر المصرية بشأن طبيعة الحركات الدينية، جميعها كانت تميل إلى رؤية الأزمة والنزاع الدينى باعتبارهما محصلة نهائية للمناورة السياسية. وفى تقديرى أن وجهة النظر هذه تفتقر إلى التحليل الواضح للمتفصل والتشابك بين الوضع الطبقى والوضع الاثنى فى سياق أزمة التحول الاقتصادى الاجتماعى - والسياسى فى المجتمع المصرى على امتداد السبعينيات.

والواقع أن التفسيرات السابقة المطروحة للأزمة لم تحاول حتى إدماج أفكارها الرئيسية بشأن الأزمة فى سياق يتسم بشمول الرؤية وكليتها. لقد افترضت هذه التفسيرات أن هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ تعد مسئولة عن تفجر أزمة الهوية التى أدت بدورها إلى تصاعد نزعة الإفراط فى التدين، كما طرحت أيضاً فكرة استخدام نظام الرئيس السادات للإسلام كأداة للشرعية، وذهبت أيضا إلى أن تفاقم الأزمة الاقتصادية وازدياد حدتها فى السبعينات، أدت من خلال البحث عن نموذج مثالى للعدل والمساواة إلى تفجر نزعات التطهر والالتزام الأخلاقي، ومن ثم تعزيز نزعة الافتتان والإعجاب الدينى بالحركات الإسلامية المتطرفة. كما ذهبت هذه التفسيرات أيضاً إلى حد اعتبار الاحتجاج الإسلامي مظهراً للصراع الطبقى الآخذ فى التشكيل والتصاعد، وأن نظام الحكم لجأ إلى استخدام الدين كأداة للمناورة السياسية، ولإحداث إنشقاقات ونزاعات دينية لأجل تحريف هذا الصراع وجرفه بعيداً عن مساره الطبيعى. وأخيرا، ارتأت هذه التفسيرات أن غياب الديمقراطية وقنوات التعبير الشرعية يعد مسئولا عن تزايد الانجذاب للجماعات الإسلامية. وفى تقديرى، أن هذه التفسيرات، حتى ولو استخدمت بصيرتها فى النفاذ إلى ديناميات النزعة الإحيائية الإسلامية، إلا أنها تظل عاجزة عن أن تفسر لنا لماذا هيمنت وسادت النزعة الإسلامية كرد فعل أخلاقى لهزيمة يونيو ١٩٦٧، ولصور وأنماط الفساد الاقتصادى والاستهلاك الترفى، وكأداة للمناورة السياسية بأسم الدين من قبل الحكومة لإضفاء الشرعية على نظام الحكم، وكأسلوب سياسى لتحريف وجرف الانفجار الثورى المحتمل بعيداً عن مساره الطبيعى.

ومن وجهة نظرنا، يعتبر النزاع الدينى فى مصر جزءاً من أزمة التحول التى تحددت أهم معالمها فى إعادة بناء علاقات السيطرة والهيمنة على الأصعدة الاقتصادية والسياسية فى المجتمع المصرى منذ مطلع السبعينيات. أن الصفوة المصرية لكى تعيد بناء وتنظيم علاقات الهيمنة والسيطرة على المجتمع من جديد فى السبعينات لجأت إلى الإسلام كواجهة أيديولوجية تناضل باسمها. وقد نتج عن ذلك تفجر العديد من التناقضات داخل كتلة الصفوة الجديدة الحاكمة نفسها خلال مرحلة تدشين وإدماج التحالف الحاكم الجديد. فالصراع بين عناصر التحالف الحاكم الجديد بشأن الهيمنة السياسية أدى إلى تصاعد الصراع الأيديولوجي داخل الإطار الإسلامي وفى هذا السياق كانت المنافسة من أجل التعبئة والتحريك السياسى يتم تعزيزها بشكل متزايد وواضح باستخدام لغة إسلامية تتسم فى الغالب بالمبالغة وعدم الصدق . وكانت النتيجة المترتبة على ذلك أن حدوث صدامات بين المسلمين والأقباط أصبح من الأمور المحتومة والتى يتعذر تجنبها. ويكشف استقراء وقائع التاريخ المصرى الحديث والمعاصر أن نزعات العداء الدينى فى مصر كانت تتفجر دائماً فى أزمنة وفترات أزمات التحول فى النظام المصرى ففى كل فترة من فترات التحول، كانت القوى السياسية المتصارعة تنجذب دوما إلى إغراء البدائل الأيديولوجية المتاحة والموجودة. وفى عقد السبعينيات، كان الإسلام السياسى هو البديل السياسى والأيديولوجي الوحيد والمتاح لدى الصفوة الحاكمة.

وفى الأجزاء التالية سنقدم تفسيراً للنزاع الدينى فى مصر على أنه جزء يندمج ويتكامل مع أزمة التحول فى السبعينيات وسوف نفحص تأثيرات هذه الأزمة على المجتمع المصرى فى السبعينات، ومظاهرها وأبعادها فى مجال العلاقات المتبادلة بين المسلمين والأقباط وتفاعلاتهم.

لقد كان الهدف الرئيسى للجناح اليمينى للصفوة البيروقراطية المصرية التى صعدت إلى قمة السلطة فى الخامس عشر من مايو ١٩٧١، هو إعادة توجيه النظام الاجتماعى - الاقتصادى وتحويله من الاستراتيجية الشعبية القائمة على إحلال الواردات، إلى إعادة الاندماج فى النظام الاقتصادى العالمى.

وفى حين كانت سياسة الصفوة البيروقراطية فى الستينات تعول على الدولة وتعتمد عليها كمؤسسة رئيسية لتنفيذ برامجها الاجتماعية الاقتصادية والسياسية، وذلك من

خلال سيطرة الدولة على مصادر الثروة الوطنية، ودعم الاستثمارات الوطنية والإشراف على عمليات التوزيع العادل للدخل القومي، وحماية ودعم الصناعة الوطنية من منافسة الصناعة الأجنبية بفرض تعريفات جمركية عالية على السلع الاستهلاكية الوافدة، وبناء ودعم مشروعات البنية الأساسية، وسيطرة الدولة المركزية على القطاع المصرفي. أن هذه الإجراءات التى كانت ضرورية ولازمة فى حينها، قد تحمل عبئ تنفيذها القطاع السياسي للدولة الناصرية.

وعلى الصعيد السياسي، اعتمد نظام عبد الناصر على جهاز الدولة لبناء قواعده الاجتماعية التى تضم مؤيدى النظام والمدافعين عنه. وكانت سياسات النظام تسعى ضمنيا وببراعة فائقة، لدمج مختلف قطاعات السكان فى إطار ما عرف وقتها بصيغة تحالف قوى الشعب العاملة على امتداد الستينات من القرن الحالي. ومن البديهى وفى مجتمع يتسم بضعف معدلات التصنيع مثل المجتمع المصرى، فان تنامى الطبقة الوسطى يمكن أن يحدث، فحسب، عبر دخول أعداد كبيرة من أبناء هذه الطبقة إلى القطاع العام للدولة والقطاع الحكومى وللحفاظ على تأييد الطبقة العاملة المصرية ودعمها للنظام الحاكم، كان من الضرورى أن تكفل الدولة الناصرية إشباع الحدود الدنيا والأساسية من الحاجات الاقتصادية للطبقة العاملة، وذلك فى مقابل تحجيم وتقييد الدور السياسى لها.

إن نظام عبد الناصر كان يخشى المخاطر التى يمكن أن تلحق بنظامه إذا ما أتيحت للطبقة العاملة حرية تنظيم نفسها بعيدا عن سلطة الدولة وهيمنتها على حركة الطبقة العاملة، والتى يمكن أن تهدد استقرار النظام إذا مارست حقها فى التظاهر والإضراب، ولذلك قامت الدولة بالإشراف المباشر على اتحادات العمال بالإضافة إلى فرض رقابتها على أنشطة هذه الاتحادات. وفى مجال الزراعة، كان من شأن سياسات الإصلاح الزراعى وتخلص نظام عبد الناصر من كبار ملاك الأراضى الزراعية، كان من شأن هذه السياسات أن تكفل للنظام التأييد والدعم الجماهيرى من قبل المعدمين وصغار ملاك الأراضى فى الريف المصرى.

وعلى الضد من ذلك، وفى عقد السبعينات جاء الأنصار الجدد لإعادة إدماج مصر من جديد فى السوق الرأسمالى العالمى، باستراتيجية مختلفة للتطور الاقتصادى الاجتماعى لقد ارتأى هؤلاء الأنصار أن نمو، وتوسع، وتعميق عمليات التصنيع فى مصر لا يمكن أن تعتمد طويلاً على التراكم المحلى لرأس المال الوطنى وعلى التصنيع المستقل، ولذلك كان اختيار الصفوة البيروقراطية الجديدة الحاكمة وإيثارها

للنموذج البرازيلي فى التنمية، والذى وصفه الاقتصادى كاردوسو Cardoso بأنه نموذج تتزاوج وتتزامن فيه التنمية والتبعية. وفى هذا النموذج يتم دفع النمو الاقتصادى من خلال الاعتماد التام والكامل على رؤوس الأموال والتكنولوجيا الأجنبيين. كما يتم حث رأس المال المحلى وتشجيعه على المشاركة فى الاستراتيجية الجديدة، إما من خلال المضاربات فى المشروعات التجارية المشتركة مع رأس المال الأجنبى، أو من خلال توظيف الأموال فى مناطق لا تمثل أى مصالح خاصة بالشركات متعددة الجنسيات- أيضا، سيتم تحديث القطاع العام من خلال المشروعات المشتركة على أن تكون مهمته الرئيسية هى بناء مشروعات البنية الأساسية الضرورية واللازمة لجذب الشركات متعددة الجنسيات للاستثمار فى مصر.

ولقد كان المعنى المتضمن فى مثل هذا البرنامج هو الهجوم المباشر على التحالف الناصرى، تحالف قوى الشعب العاملة، أعنى العمال، والفلاحين، وقطاع الموظفين ذوى الرواتب فى الحكومة والقطاع العام، والفئة الأخيرة تشكل القطاع الأعظم من الطبقة الوسطى. وبالنسبة للصفوات الجديدة الحاكمة، كان تبنى نموذج الاعتماد على التصدير يتطلب إعادة صياغة كاملة لعلاقات القوة فى المجتمع. وللتأثير فى عملية التحول الاقتصادى والاجتماعى والسياسى، كانت ثمة مهمتان رئيسيتان لابد من إنجازهما. الأولى : هى تكوين وبناء الطبقة المسيطرة الجديدة، والثانية، دحر وتفكيك التحالف الوطنى الشعبى الذى تم تأسيسه فى الستينيات ولإنجاز المهمة الأولى، تأسيس وتكوين طبقة مسيطرة جديدة، عمل نظام الحكم الجديد على :

١- تشكيل تكتل حاكم جديد يسيطر على المجتمع ويكون تحت هيمنة الصفوة البيروقراطية .

٢- مواجهة التناقضات بين العناصر المختلفة المكونة لكتلة السلطة ومحاولة التغلب على هذه التناقضات وتجاوزها.

٣- خلق وتشكيل قواعد اجتماعية جديدة داخل المجتمع تتسم بوضوح وصدق دعمها وتأييدها لسياسات وبرامج هذه الطبقة الجديدة الحاكمة.

وعلى الجانب الآخر ولدحر وتفكيك التحالف الشعبى وهى المهمة الثانية، فإن نظام حكم الرئيس السادات لجأ إلى :

١- إعادة تشكيل وصياغة النظام السياسي المصري بحيث يمكن تجريد التحالف الشعبي من نفوذه وفاعليته. ومن ثم تأسيس السيطرة والهيمنة على المجتمع والدولة.

٢- سعى النظام، عبر محاولات عديدة، لأجل تهدئة وتسكين القواعد الاجتماعية الشعبية وذلك عبر عديد من الإنجازات الاقتصادية والسياسية.

٣- لجأ نظام حكم الرئيس السادات إلى الإجراءات والتدابير القمعية العنيفة والمباشرة في حالات المقاومة من قبل قوى التحالف الشعبي.

ولإنجاز وتحقيق هذه المهام، استخدم النظام أيديولوجية محددة، هي الإسلام. وكان للدعاوى والشعارات الدينية التي رفعها النظام أهدافاً محددة يمكن رصدها على النحو التالي :

١- صهر، وصياغة العناصر المتباينة المكونة للتحالف الحاكم الجديد لتشكل معا طبقة واحدة متجانسة ومتماسكة.

٢- توسيع قاعدة التأييد والدعم للنظام الجديد الحاكم.

٣- صياغة برنامج سياسي متميز.

٤- إضعاف وتبديد ثقة الجماهير بالقوى المعارضة للنظام، وعزل هذه القوى عن حركة الجماهير، وذلك من خلال التلميح والإشارة إلى أن أفعال هذه القوى وممارستها واتجاهاتها الفكرية إنما تنطلق، وتحركها أيديولوجيات ملحدة منكرة لوجود الله، ومن ثم يتم تحويل وإبعاد المجتمع بكامله عن رؤى وتوجهات القوى المعارضة للنظام الحاكم.

وتمثلت الوسائل والطرق التي انتهجها نظام حكم الرئيس السادات لإشاعة أيديولوجيته الدينية فيما يلي :

أولا : لجأ نظام الحكم إلى التركيز على المشاعر الإسلامية، وعمل على تكثيفها وزيادة حدتها لإيجاد الظروف الموضوعية لتخلق وتكوين وعي وهوية إسلامية واضحة، من خلال إثارة شبح المخاطر الوشيكة التي تتهدد جماعة المسلمين والمجتمع الإسلامي. وقد حدد النظام هذه المخاطر في التهديدات التي تمثلها مؤامرات الأقباط، والشيوعيين، واليهود ، والعالم الصليبي.

ثانيا : كما قام نظام الحكم أيضاً بمحاولات عدة لتطبيق الشريعة الإسلامية، ليس فقط من أجل توسيع قاعدة الدعم والتأييد للنظام، ولكن، أيضاً من أجل تسليح التحالف الحاكم الجديد بوسائل قانونية شرعية للقمع والسيطرة وضبط المجتمع.

إن تبنى نظام حكم الرئيس السادات لأيديولوجية دينية، والطرق التى انتهجها لتطبيق هذه الأيديولوجية، قد خلقا بالضرورة توترات بين الجماعتين المسلمة والقبطية. ومن ثم فالصدامات التى وقعت بين المسلمين والأقباط يمكن ردها بالأساس إلى تلك الاستراتيجية التى أخذت الصفوات الجديدة الحاكمة على عاتقها مهمة إقرارها وإشاعتها لأجل تحقيق هيمنتها وسيطرتها على المجتمع بكامله.

ولذلك نرى أن انفجار الصراع الدينى والفتنة الطائفية فى فترات محددة فى عقد السبعينيات، كان مشروطاً بديناميات الصراع الطبقى الاجتماعى الآخذ فى التصاعد والاحتدام خلال عمليات التحول من الناصرية إلى سياسات إعادة الاندماج فى النظام الاقتصادى العالمى. وكما سنرى فيما بعد، أنه عندما كانت تتصاعد حركات الاحتجاج والمقاومة من قبل التحالف الوطنى الشعبى، كان البديل المتاح والمطروح أمام نظام الرئيس السادات هو تكثيف وتعزيز وإشاعة الأيديولوجية الإسلامية وزيادة حدتها، وكان ذلك دوما ما يفضي إلى صدامات بين المسلمين والأقباط. كما أن إخفاق التحالف الحاكم والمسيطر فى تجديد ودفع عمليات التنمية قُدماً عبر سياساته الاقتصادية وتوجهاتها السياسية، أدى إلى تفاقم حدة التناقضات بين العناصر المختلفة المكونة للتحالف الحاكم فثمة شرائح بعينها داخل هذا التحالف كانت تدفع بقوة لتفكيك وإزاحة الجناح البيروقراطى المهيمن على التحالف، ولأجل فرض هيمنتها هى على السلطة والمجتمع. وقد أفضى الصراع الداخلي إلى بزوغ جماعات المعارضة السياسية ممثلة فى البرجوازية التقليدية معبرة عن مصالحها فى حزب الوفد الجديد، وعلى الجانب الآخر صعدت الجماعات الإسلامية الجديدة التى كانت ترعاها جماعة الإخوان المسلمين، والتى لم تكن تتمتع بأية وضعية قانونية وشرعية، والتي يمكن اعتبارها أيضاً الممثل المعتمد لعناصر الرأسمالية التجارية والزراعية. وقد أدى بزوغ المعارضة السياسية باسم الإسلام إلى زيادة حدة عمليات التعبئة السياسية باسم الإسلام، وعبر هذه الآليات كان يتم التسريع بتفجر التوترات والصدامات بين المسلمين والأقباط فى اتجاه اصبح يهدد الوطن المصري بالتفسخ والتحلل السياسى .

وبإمكاننا أن نرصد ثلاث مراحل متميزة لمحاولات نظام حكم الرئيس السادات لأجل إعادة تشكيل وصياغة علاقات القوة والسيطرة في المجتمع المصري على امتداد السبعينات من القرن الحالي . المرحلة الأولى ، وتمتد عام من ١٩٧٠ إلى عام ١٩٧٣، وتميزت أساسا بمحاولة تشكيل وصياغة التحالف الحاكم الجديد وبناء القوة الذي يمكن أن يفرض هيمنته وسيطرته على النظام الاجتماعي . والمرحلة الثانية ، وتمتد من عام ١٩٧٤إلى ١٩٧٧ ، وهي المرحلة التي شهدت سعى الطبقة الجديدة المسيطرة إلى تثبيت وتعزيز ودعم نظام حكمها . أما المرحلة الثالثة ، فهي تستغرق الفترة من عام ١٩٧٧ إلى عام ١٩٨١، وهي تتسم بتفجر الصراع الداخلي بين عناصر التخلف الحاكم ذاته.

ولقد شهدت المرحلتين الأولى والثانية اعتقالات واسعة لعناصر من التحالف الوطني الشعبي لأجل إقرار عمليات إعادة توجيه النظام الاقتصادي الاجتماعي والسياسي المصري ولدعم عمليات التحويل وتعزيزها. وعلى امتداد الفترة من عام ١٩٧٠حتى عام ١٩٧٧ ، كانت الجماعات السياسية الإسلامية تتعاون مع نظام حكم الرئيس السادات في قمع الجماهير الشعبية من خلال أعمال الإرهاب والعنف والقتل والتلويح بالأيديولوجية الإسلامية . ولقد كان الهجوم الإيديولوجي من قبل النظام الحاكم والجماعات الإسلامية ، موجها وبشكل مباشر للقضاء على أي مقاومة أو تأثير من قبل القواعد الجماهيرية الشعبية ولأجل دعم وتعزيز الجماعات الإسلامية والنظام الحاكم. وعلى النقيض من موقف التعاون والعمل إلى جانب نظام الحكم، نجد أنه مع ازدياد حدة التناقضات الداخلية بين عناصر التحالف الحاكم، وداخل كتلة السلطة ذاتها، نجد أن الجماعات الإسلامية تحركت للعمل ضد نظام الحكم، وانتقلت من مواقع التعاون مع النظام، إلى موقع المقاومة الصريحة والمباشرة للنظام الحاكم إن جدل التعاون والمقاومة في علاقة النظام بالجماعات الإسلامية يعكس بدقة ديناميات الصراع الطبقي الذي تفجر في السبعينات داخل المجتمع المصري، كما يفسر لنا أيضا حلقات الصدام والصراع الديني بين المسلمين والأقباط، وكذا توقيتاتها أو أزمنة حدوثها.

ب - مرحلة إعادة توجيه النظام (١٩٧٠ - ١٩٧٣) :

في الخامس عشر من أكتوبر عام ١٩٧٠، وقبل بداية مرحلة الانفتاح الاقتصادي صعد الجناح البيروقراطي اليميني إلى قمة السلطة في مصر بانتخاب الرئيس أنور

السادات رئيسا للدولة ، لإدارة عملية إعادة توجيه النظام المصري والإشراف على عملية إعادة التوجيه.

وتحركت الصفوة البيروقراطية الحديثة لأبعاد الجناح اليساري والناصري من السلطة لتشكيل كتلة السلطة القادرة على تنفيذ وإنجاز سياسات النظام الجديد. إن كتلة السلطة أو التحالف الحاكم عادة ما يتألف من الطبقات والشرائح المسيطرة سياسيا، ومن بين هذه الطبقات والشرائح المسيطرة، ونجد أن إحداها تسعى للقيام بدور أساسي وخاص في عملية السيطرة وهو دور يمكن وصفه بدور الهيمنة Hegemonic Role وعلى امتداد الستينات ، كان النظام المصرى محكوما بالصفوات البيروقراطية ذاتها على تباين توجهاتها، بينما كانت البرجوازية التجارية، رغم وجودها، لم تكن تمارس، كشريحة اجتماعية وسياسية، أى دور مؤثر. وأيضا كانت الصفوات التقليدية الصناعية والزراعية ، مع تأميم ومصادرة قواعدها الاقتصادية، قد تم استبعادها تماما من المشاركة فى النظام السياسي.

وقد بدأت عملية إعادة تجميع الشرائح المختلفة التى ستشكل التحالف الحاكم الجديد مبكرا، وبالتحديد فى ديسمبر من عام ١٩٧٠. وكانت الإشارة الأولى التى أرسلتها الصفوة البيروقراطية الحاكمة قد جاءت عبر مرسوم صدر بقرار لإعادة الملكيات الزراعية التى كانت قد تمت مصادرتها فى ظل حكم الرئيس عبد الناصر، إلى ملاكها الأصليين القدامى. وبهذا العمل، أعاد الرئيس السادات البرجوازية الزراعية القديمة، ولكن الأمر البالغ الأهمية هنا هو أن هذا العمل كان دليلا على نوعية أفضليات وتوجهات النظام الجديد الحاكم، ورغبته فى إحياء وبعث الدور الفعال والأساسي للقطاع الخاص فى النشاط الاقتصادى، وبالرغم من أن الناصريين واليساريين كانوا لا يزالون فى السلطة، إلا أن الجناح البيروقراطي اليميني خاض نضالا شرسا من أجل دعم السوق الخاص وفتح الطريق أمامه وبسرعة، وبدون إراقة دماء، تمكن الساداتيون من الإطاحة بمعارضيهم ومنافسيهم داخل السلطة فى مايو من عام ١٩٧١.

ولم يمض إلا وقت قصير ، حتى جاءت الإشارة الثانية، إذ تحرك النظام لتأسيس وبناء تحالفه مع الجماعات الإسلامية المحافظة وبصفة خاصة جماعة الإخوان المسلمين. وقد تم التمهيد لهذا الحدث الأخير من خلال واقعتين مهمتين ولهما مغزى

عميق، ففى سبتمبر من عام ١٩٧١، تم الاستفتاء على الدستور الدائم لمصر، والذي اعتبر الإسلام مصدرا رئيسيا للتشريع. وفى الوقت نفسه، أصدر السادات عفوا عاما عن المسجونين السياسيين، وكان معظمهم من كوادر وقيادات جماعة الأخوان المسلمين الذين سبق اعتقالهم من قبل جمال عبد الناصر بعد محاولتهم الفاشلة للانقلاب على نظام الحكم فى عام ١٩٦٥. وقد مهدت هاتين الخطوتين المهمتين لبناء علاقات الثقة والود والتقارب بين الصفوة البيروقراطية الحاكمة والجماعات الإسلامية المحافظة التى تعبر عن مصالح الصفوات التجارية وأغنياء الريف، وشرائح معينة من الطبقة الوسطى. أما الإشارة الثالثة فكانت التوجه المباشر إلى رأس المال الدولي والعربي على وجه الخصوص حيث صدر القانون الأول للاستثمار الأجنبي والعربي فى مصر فى سبتمبر من عام ١٩٧١. وبهذه التغييرات أعلن الجناح الساداتى عن انحيازه الواضح إلى البورجوازية القديمة، والجماعات الإسلامية المحافظة، ورأس المال الأجنبى .

كما بدأ النظام الحاكم أيضا فى مغازلة الولايات المتحدة الأمريكية وإسرائيل، بالإفصاح عن رغبته فى التوصل إلى تسوية سلمية للصراع العربي الإسرائيلي ففي فبراير من عام ١٩٧١، اقترح الرئيس السادات وضع نهاية لحالة الحرب والأعمال العدائية بين مصر وإسرائيل، وإعادة فتح قناة السويس للملاحة العالمية شريطة أن تقوم إسرائيل بانسحاب جزئي لقواتها العسكرية من على الضفة الشرقية لقناة السويس.

ومع نهاية عام ١٩٧١، بدا أن النظام الحاكم يسعى إلى وضع هذا التوجهات موضع التنفيذ الفعلي لأجل إقرار سياساته الجديدة بشأن إعادة توجيه النظام الاقتصادى الاجتماعى والسياسى المصرى.

وفى الوقت الذى كان فيه نظام الرئيس السادات قادرا على التعاون مع الشرائح الرئيسية للبورجوازية القديمة داخل تحالف السلطة، فإنه كان قادرا أيضا، فى الوقت نفسه، على التغلب على تناقضاته الداخلية معهم ، من ثم تأسيس طبقة جديدة مسيطرة بقيادة الشرائح البيروقراطية. وكان الإسلام السياسى، والأيدلوجية الإسلامية، هى الأيديولوجية التى ستشكل عامل التماسك والتلاحم الطبقي داخل التحالف الحاكم الجديد . إذ أنها القاسم المشترك لكل الشرائح الاجتماعية الداخلة فى هذا التحالف، وعلى وجه الخصوص هى الأكثر التصاقا بالشرائح البيروقراطية والبورجوازية التقليدية.

وتاريخيا، كانت البورجوازية التقليدية المصرية دوما مـــا تلجـأ إلــى الديــن لدحــر الحركــة الوطنية المصرية وقهرها وقمعـــها. لذلــك قــامت الشــرائح البيروقراطيــة الحاكمــة باتـــهام وإدانة الاشتراكية العربية، والقومية العربية، واعتبرتـــهما ســببا لكــل الـــهزائم والنكســات . وإذا كان الإسلام فى ظل حكم عبد الناصر كان ينظــــر إليــه، ويتـم الدفــاع عنــه بحســبانه هوية ثقافية، إلا أنه فى نظام الرئيس الســـادات تـم اســتغلاله وتوظيفــه للمنـــاورة ولتحقيــق الأهداف السياسية للتحالف الحاكم الجديد، والحقيقــــة أنــه علــى الرغــم مــن شــيوع نزعــة الحتمية التكنولوجية كأيديولوجيــة للشــرائح المســيطرة مــن التكنوقــراط ، إلا أن الصفــوات البيروقراطية آثرت تبني الأيديولوجية الإسلامية كأيديولوجيـــة للتحـــالف الحـــاكم الجديــد .

ولم يكن اختيـــار الأيديولوجيـــة الدينيـــة هـــو الاختيـــار المنطقـــي لصياغـــة وتشـــكيل التحالف الحاكم الجديد من الشـــرائح الاجتماعيـــة المتباينـــة لتؤســس طبقـــة جديـــدة حاكمـــة متلاحمة ومتماســـكة فحســب، ولكـــن أيضـــاً لأن الإســـلام يعـــد الأيديولوجيـــة المســـيطرة والسائدة والتى تتداخل مع نسق المعتقدات والتصـــورات والـــرؤى الكونيـــة للقطـــاع الأعظـــم من الجماهير فى مصر، إن التحالف الجديــد، ولكــى يجعــل حكمـــه أكـــثر فعاليـــة ونفوذاً، فهو فى حاجة إلى فرض هيمنته على النظـــام، ولكـــى يفـــرض هـــذه الهيمنـــة، كـــان عليه أن يخلق القواعد الاجتماعية المؤيدة والمناصرة لـــه، ومـــن ناحيـــة أخـــرى كـــان عليـــه أن يعمل علـــى إزاحـــة واســـتبعاد أيديولوجيـــة الناصريـــة بتوجهاتـــها وأفضلياتـــها الشـــعبية والتى سادت مصر خلال الستينات من القرن الحالى. وقـــد اعتمـــد التحـــالف الحـــاكم علـــى الإسلام فى هجومه الأيديولوجي لخلع أيديولوجيـــة الناصريـــة التـــى كـــانت تتمتـــع بجـــذور شعبية عميقة وممتـــدة.

كانت الشرائح البيروقراطية الحاكمة تستغل الدين وتتـــاور بـــه لفـــرض هيمنتـــها علـــى التكتل الحاكم الجديد، وعلى المجتمع بكامله. وكـــان الاتحـــاد الاشـــتراكي العربـــي، التنظيـــم السياسى الوحيـــد الموجـــود فـــى مصـــر وقتئـــذ، هـــو مجالـــها لتقديـــم وعـــرض برامجـــها السياسية، وهو أيضاً مجال المنافسة من أجـــل فـــرض الهيمنـــة علـــى الشـــرائح الاجتماعيـــة الأخرى الداخلة فى التحـــالف الحـــاكم الجديـــد وباســـتغلال الأيديولوجيـــة الإســـلامية ســـعت الصفوة البيروقراطية إلى صهر الشرائح الاجتماعية المختلفـــة فـــى التحـــالف الحـــاكم الجديـــد لتشكل معا فصيلاً واحدا متماسكاً وإلى حد ما، يتســم بالانســجام والتنـــاغم. وبالإضافـــة إلـــى ذلك، فان أياً من الشرائح الاجتماعية الداخلة فى التحـــالف، إذا مـــا حـــاولت العمـــل المســـتقل

بعيدا عن التحالف، فانه سيتم التشكيك فى مواقفها وتشويهها ودمغها بحسبانها قوى متآمرة ضد الإسلام ذاته، الإسلام الذى أصبح المرشد والقائد الجديد للتحالف الحاكم الجديد، كما ستتم معاملتهم باعتبارهم خوارج، بالمفهوم والمعنى الدينى.

وبالرغم من كل ذلك، كانت ضغوط المقاومة من قبل الجماهير الشعبية لهذه التغيرات الأولية آخذة فى التصاعد، وعلى وجه الخصوص من جانب طلاب الجامعة، الذين كانوا يشغلهم ويزعجهم إلى حد كبير استسلام النظام الحاكم الجديد للضغوط الأمريكية والإسرائيلية الساعية إلى إقرار الحلول السلمية للصراع العربى الإسرائيلى. فنظام الحكم كان يعارض خوض حرب تحرير من أجل استعادة سيناء، وقد أدى تلكؤ النظام فى مواجهة القضية الوطنية إلى وقوع تظاهرات واضطرابات وأحداث شغب فى عامى ١٩٧٢و١٩٧٣. وقد تمحورت مطالب الحركة الطلابية فى هذه الأحداث، حول إتاحة الحريات الديمقراطية واتساعها، وحق تأسيس وتنظيم جيش شعبى لتحرير الأرض المحتلة.

ولقد تورط النظام فى هجوم مضاد بالغ الحدة، فاتهم الرئيس السادات المعارضين والمشاركين فى إحداث الشغب بأنهم عملاء شيوعيين، وذهب إلى أبعد من ذلك، إذ اتهم الطلاب بأنهم جواسيس تعمل لحساب إسرائيل. وفى الوقت نفسه أطلقت الحكومة العنان للجماعات الإسلامية الجديدة والتى تضم طلاباً من اتباعها، وفرضتهم على الأنشطة الطلابية داخل حرم الجامعات المصرية وعلى وجه الخصوص منذ عام ١٩٧٥ والسنوات اللاحقة كما لجأت الحكومة أيضاً إلى حملات اعتقال واسعة وشاملة، وإلى الإغلاق المؤقت للجامعات وتعطيل الدراسة وإدانة الاتحادات الطلابية وحظر أنشطتها داخل الجماعات.

كما تميز الهجوم الأيديولوجى باسم الإسلام من قبل الحكومة بإثارة وتفجر صدامات المسلمين والأقباط والتى بلغت ذروتها فى نوفمبر من عام ١٩٧٢، وانتهت بوقوع أحداث الفتنة الطائفية فى قرية الخانكة. وكانت أحداث وصدامات الخانكة تتضمن نتيجتين مهمتين ورئيسيتين فى هذا السياق: الأولى، أنها كانت بمثابة بالون اختبار لبابا الأقباط الجديد، شنوده الثالث، الذى كان قد انتخب حديثاً، وبصفة خاصة بعد المطالب التى صدرت فى أعقاب المؤتمر القبطى الكنسى الذى عقد فى مدينة الإسكندرية فى الفترة من ١٧ إلى ١٨ يناير عام ١٩٧٢، وكان أهم هذه المطالب حماية

أرواح وممتلكات وحقوق الأقباط بعد أعمال العنف والهجوم المتكررة من قبل أعضاء الجماعات الإسلامية المسلحة. والنتيجة الثانية المهمة التي ترتبت على صدام الخانكة وأحداثها العنيفة، كانت حشد وتعبئة أغلبية المصريين على أساس من هويتهم الدينية أي باعتبارهم مسلمين، ومن ثم خلق الظروف الموضوعية لتخلق وبزوغ مشاعر إسلامية متميزة وحادة، يمكن أن تستغلها وتوظفها الصفوة الحاكمة لتعزيز ودعم المهام القادمة بشأن إعادة تشكيل علاقات القوة والسيطرة داخل المجتمع المصري. فالتهديد الأكثر خطورة والذي تم الترويج له وإشاعته، سواء كان واقعياً أم متخيلاً، والذي أدركته جماعة المسلمين، والذي ستصبح بفضله أكثر تمركزاً حول ذاتها، والذي يعد المحور الرئيسي الذي تجتمع وتتوحد حوله، والذي يعد أيضاً العامل الفاعل في تماسكها وتلاحمها، هو ذلك الخطر الذي يهدد هويتها الدينية، وبالتحديد إسلامها. ومن ثم فالهيمنة تعد أمرا ضرورياً لسد الصفوف ومواجهة الأعداء، وإن شئنا الدقة مواجهة الآخر الديني، المصريين الأقباط. وقد تم الترويج لإشاعات حول مؤامرات الأقباط التي تمثل تهديداً مباشراً يستهدف الإسلام والمسلمين أنفسهم وقد حققت هذه الإشاعات أهدافها بالفعل. ونلاحظ أنه في الوقت الذي كانت فيه الجماعات الإسلامية تحرص على تأكيد الهوية الدينية الإسلامية، فإنها كانت تنزع إلى نفي هوية الآخر الديني وسلبه مشروعية البقاء والوجود، وكان ذلك عاملا مهما في بزوغ نزعة قبطية قوية للتمركز حول الذات القبطية وإعلاءها كرد فعل طبيعي ومحتمل.

ولقد اقترنت محاولة خلق وتأسيس هوية إسلامية متميزة بحملات دعائية تشوبها عواطف قوية حادة، تركز بشدة على الأخطار التي تحيط بالمسلمين وتهددهم بسبب إتاحة الفرص لغير المسلمين لشغل وظائف عليا في جهاز الدولة، تلك الدولة التي لا تسير ولا تحكم وفقاً لأوامر ومبادئ القرآن ومع الإصرار على فكرة الخطر والتهديد المزعومة، وبلورتها وتوسيعها، كانت دعوة أعضاء الجماعات الإسلامية المسلحة للوحدة والأنصهار لتحقيق أقصى درجة ممكنة من الانسجام والتوافق داخل الجماعات وبحيث يعمل الأعضاء من أجل غايات الجماعة وأهدافها النهائية. ولكن الواقع، إن خلق وتكوين هويات دينية كان يعني أن التفاعلات فيما بين إفراد المجتمع الواحد سوف تتأسس ويتم تنظيمها على أسس دينية ومن ثم فان التطور والامتداد المنطقي والطبيعي للأيديولوجية الإسلامية التي تم تبنيها من قبل التحالف الحاكم الجديد، كان يعني

بالضرورة تحول المصريين إلى جماعات اثنية مسلمة وقبطية. وحيث تسمح الأنساق القانونية بالتداخل والتفاعل فيما بينهما في قطاعات ومؤسسات معينة، بينما تمنع وتحظر هذا التداخل والتفاعل في قطاعات ومؤسسات أخرى، ليس فقط على المستوى الثقافي، ولكن أيضاً على المستويين الاقتصادي والسياسي.

وفيما بين عامي ١٩٧٢و١٩٧٣، استطاع نظام الحكم أن يشغل الحركة الطلابية بالخطر المزعوم الذي يتهدد الإسلام والمسلمين، ويصرف انتباهها عن الخطر والتهديد الحقيقي والأكثر خطورة، وأعني الخطر والتهديد الإسرائيلي. وسعى النظام إلى ايجاد بدائل لنشر ومواجهة أزمته السياسية، فعلى المستوى الدولي، بدأ السادات يتقرب إلى الولايات المتحدة الأمريكية من خلال سياسات التقارب مع العربية السعودية وطرد الخبراء السوفييت في يوليو من عام ١٩٧٢ . وفي الداخل قام النظام بحملات اعتقال واسعة للقوى الشعبية والوطنية في عام ١٩٧٣. وتلك كانت المقدمة والاستهلال لفرض وتشغيل استراتيجيات النظام الجديدة للتطور الاقتصادي الاجتماعي حرب محدودة مع إسرائيل لبدء عمليات السلام والمفاوضات.

ج - مرحلة الاندماج فى النظام الرأسمالي العالمي (١٩٧٤- ١٩٧٧) :

أسبغت حرب أكتوبر ١٩٧٣ على النخب الحاكمة في مصر شرعية كانت في أشد الحاجة إليها، كما أتاحت لها الفرصة لكي تشرع في تشغيل وإنجاز برنامجها في التطور الاقتصادي الاجتماعي، فأعلنت سياسة الانفتاح الاقتصادي في أكتوبر من عام ١٩٧٤. وعلى هدى من هذه السياسة قدمت بواعث وحوافز واسعة، ووافرة لرأس المال العربي والأجنبي، كما أنشئت مناطق اقتصادية حرة تم إعفائها تماماً من التشريعات المنظمة لعلاقات العمل وبالإضافة إلى ذلك أكدت قوانين الاستثمار الجديدة على المطالب السابقة للأغلبية من الملاك المحليين، إذ تضمنت هذه القوانين الجديدة ضمن فقراتها التأكيد على صيانة رأس المال، وعدم التعرض له بإجراءات التأميم أو المصادرة.

وبالرغم من ذلك، فقد جاءت نتائج الانفتاح الاقتصادي مخيبة لآمال النظام الحاكم، بل ومحبطة له أيضاً. فالاستثمارات الأجنبية سواء القادمة من البلدان العربية الغنية والمنتجة للنفط، أو القادمة من الغرب الرأسمالي لم تتحقق وفقاً للمعدلات التي كان تتوقعها النخب الحاكمة في مصر. وبالإضافة إلى ما سبق، تركزت الاستثمارات الأجنبية الوافدة في القطاعات الخدمية

والمصرفية للاقتصاد المصرى، وهى القطاعات التى تأتى بعوائد سريعة لأصحابها إلا أنها لا تضيف شيئاً كبيراً إلى القدرة الصناعية الإنتاجية للمجتمع. فمنذ عام ١٩٧٤ إلى نهاية عام ١٩٨٢، كان إجمالى الاستثمارات التى تمت فى ظل سياسة الانفتاح الاقتصادى لم يكن ليتجاوز خمسة ملايين جنيهاً مصرياً، ٢٤٪ منها كانت استثمارات من قبل القطاع المصرى، ٣٧٪ منها بواسطة القطاع الخاص المصرى، و٢٣٪ بواسطة المستثمرين العرب، و١٦٪ فقط بواسطة مستثمرين من الغرب الرأسمالى، ولقد أسهم رأس المال المصرى، العام والخاص بـ ٨٠٪ من إجمالى الاستثمارات فى مجال الزراعة، و٧٢٪ من الاستثمارات فى الصناعة و٥٢٪ من الاستثمارات فى القطاعات المصرفية، و٧٥٪ من الاستثمارات فى مجال المقاولات و٥٧٪ فى قطاع الخدمات. وذهبت الاستثمارات العربية إلى المناطق الحرة، حيث بلغت ٧٢٪ من إجمالى ١٩٥٢ مليون جنيهاً مصرياً اعتمدت للمشروعات توزعت على النحو التالى: ٤٠٪ منها استثمارات مصرفية، و١٦٪ فى مجال المقاولات، و١٠٪ منها فى قطاع الخدمات ولم يمثل رأس المال الغربى أكثر من ١٦٪ من الاستثمارات الداخلية، ١٢٪ من إجمالى الاستثمارات فى المنطقة الحرة. وتمركزت معظم الاستثمارات الأجنبية فى قطاع الخدمات، إذ بلغت ٣٣٪ من إجمالى الاستثمارات فى هذا القطاع.

والأمر البالغ السوء هنا، هو حقيقة أن من بين مجموع الاستثمارات التى تم اعتمادها للفترة من ١٩٧٤ إلى ١٩٨٢، نجد أنه قد تم استثمار فقط ٣٢٪ وبشكل فعلى من إجمالى رأس المال، فى حين أن ٢٨٪ تم استثمارها فى مشروعات قيد التنفيذ، بينما ٤٠٪ من باقى رأس المال ما يزال مقيداً لحساب مشروعات لم تتحقق بعد.

إن الأطروحة القائلة بأن التصنيع فى مصر سوف يتحقق بواسطة رأس المال الأجنبى، قد أثبتت فشلها بشكل يدعو للرثاء. والذى حدث أن التنمية التى تمت فى سياق سياسة الانفتاح الاقتصادى قد انتهت بحدوث اختلالات بالغة التطرف فى توازنات البناء الاقتصادى المصرى. فالارتفاع فى أسعار النفط بعد حرب أكتوبر ١٩٧٣، أدى إلى حدوث هجرة خارجية بأعداد كبيرة لقوة العمل المصرية إلى البلدان العربية الفنية المنتجة للنفط. وقد ترتب على هذه الهجرة حدوث عجز بالغ وواضح فى قطاعات اقتصادية بعينها، كقطاع المقاولات والعمل الزراعى، مما أدى بدوره إلى ارتفاع الأجور فى هذين القطاعين. فنتيجة لهجرة العمال المصريين المهرة فى المقاولات، ارتفع متوسط الأجور فى هذا القطاع بنسبة ٥٢٪ خلال الفترة من عام ١٩٧٤ إلى عام ١٩٧٨ وحدها. بالإضافة إلى الهجرة الخارجية المباشرة للفلاحين المصريين إلى الدول

العربية النفطية، فإن أعداد كبيرة منهم أيضاً قامت بهجرة داخلية إلى المدن المصرية لكى تحـــل محل عمال البناء الذين هاجروا إلى الدول العربية، الأمر الذى أدى إلى حدوث عجز فـــى قـــوة العمل الزراعية فى الريف المصرى. ولذلك ارتفع متوسط أجور عمال الزراعة فى تلك الفـــترة من ١٩٧٤ إلى ١٩٧٨ بنسبة ٥٢,٥٪، وهى زيادة فى متوسط الأجور لم يقابلها زيادة حقيقية فى الإنتاجية، ولكنها تعكس فقط العجز الحادث فى قوة العمل بسبب الهجرة الخارجية إلى دول النفـط بالنسبة للحضر، والهجرة الداخلية الريفية الحضرية بالنسبة للريف المصرى. وفى الوقت نفســـه، كانت البطالة ولا تزال تمثل ١١,٥٪ من إجمالى قوة العمل المصرية فى عـــام ١٩٧٦، ومعـــنى هذا أن الهجرة الخارجية لم تستطع حتى أن تمتص البطالة، أو حتى تخفض من ضغـــط ووطـــأة التزايد السكانى.

إن قوة العمل المهاجرة، بالإضافة إلى كونها أدت إلى تزايـــد تكلفـــة منتجـــات قطـــاعى المقاولات والزراعة، فإنها أسهمت أيضاً فى ارتفاع معدلات التضخم عن طريق تزايد معـــدلات الاستهلاك بالنسبة لأسر العمال المهاجرين والعائدين، وذلك بفضل المكاسب والدخـــول العاليـــة التى حققها هؤلاء فى الدول العربية. هذا بالإضافة إلى العجز المالى للحكومة، وقيام القطاعـــات الأخرى باستيراد الطعام والسلع الاستهلاكية، الأمر الذى خلق ضغوطاً تضخمية هائلـــة داخـــل مصر قدرت بأنها تتراوح ما بين ٢٥٪ إلى ٣٠٪.

وكان من بين التأثيرات الأكثر وضوحاً لسياسات الانفتاح الاقتصادى، خلق طبقة طفيليـــة جديدة فى قطاع مقاولات الباطن والسوق السوداء، وهذه الطبقة غمرت الأسواق المصرية بســـلع الاستهلاك الترفى، هذا فى الوقت الذى تحققت فيه استثمارات محدودة فـــى قطـــاعى الصناعـــة والزراعة.

وبالرغم من أن شرائح بعينها من الطبقة العاملة المصرية، والطبقة الوسطى، قد اســـتفادت بشكل مباشر من سياسات الانفتاح الاقتصادى وانتعشت ظروفها وأحوالها الاقتصادية، فإن عمـــال الصناعة وموظفى الحكومة والأغلبية من فقراء الحضر والريف، قد ساءت وتدهورت أحوالـــهم المعيشية وتفاقمت معاناتهم من وطأة ارتفاع معدلات التضخم، والارتفاع المحدود للغاية لدخولـــهم الثابتة والمحدودة أيضاً. وعلى سبيل المثال، نجد أنه بينما ارتفعت متوسطات أجور عمال البنـــاء إلى ٥٢٪، كما أشرنا لذلك سلفاً، فإن أجور عمال التعدين والصناعة ارتفعت فقط بنســـبة ١٢,٧٪ خلال نفس الفترة من عام ١٩٧٤ إلى عام ١٩٧٨.

وسرعان ما انعكست هذه التأثيرات السلبية للتوجهات الاقتصادية الجديدة فى اتجاه تصاعد موجات الاضطرابات والتوترات الاجتماعية، وهى وضعية تعيد للأذهان تلك الفترة التى عاشتها مصر خلال الفترة الممتدة من عام ١٩٤٥ إلى عام ١٩٥٢. فلقد حفل اليوم الأول من شهر يناير فى عام ١٩٧٥، بالاضطرابات، والتظاهرات، وحوادث الشغب الواسعة من جانب العمال فى مدينة القاهرة احتجاجاً على المعدلات المرتفعة للتضخم والغلاء، وزيادة حدة التفاوت فى توزيع الدخول وتزايد أعمال القمع والعنف من جانب الحكومة. وفى شهر مارس من نفس العام ١٩٧٥، قام حوالى ٣٣٠٠٠ عامل فى أكبر مصانع النسيج الحديثة فى مدينة المحلة الكبرى بإضراب شامل وواسع النطاق، مطالبين برفع الأجور، وتحسين ظروف العمل. وقد أعقب ذلك قيام الحكومة بحملات اعتقال واسعة ولكن الاضطرابات لم تتوقف، بل تعاقب حدوثها. ففى عام ١٩٧٦، ثار العمال مرة ثانية عندما قاموا بإضراب شامل فى مصانع النسيج فى شهر أغسطس من نفس العام. وفى شهر سبتمبر، وبينما كان السادات يدشن تجديد انتخابه كرئيس للدولة وبأغلبية ساحقة كالعادة، قام عمال النقل العام بإضراب عام ومدمر ترتب عليه تعطيل كل وسائل النقل العام فى مدينة القاهرة، ولمدة ثلاثة أيام كاملة.

ولمواجهة هذا الاتجاه المتصاعد للمجابهة والتحدى من قبل الجماهير الشعبية، تحول نظام الحكم مرة ثانية إلى الدين والقوى الدينية، ليصبح أكثر صرامة وعنفاً فى مواجهة ثورات العمال. ففى يوليو من عام ١٩٧٥ سمح النظام لجماعة الإخوان المسلمين، والذين كان محظوراً عليهم من قبل ممارسة أى نشاط سياسى، سمح لهم بإعادة إصدار جرائدهم ومجلاتهم، كما غض الطرف عن عودة تنظيمهم مرة ثانية للحياة والعمل. وفى مايو من عام ١٩٧٦، حاولت الحكومة من خلال الأزهر أن تدفع بتشريع جديد لتطبيق الحدود الإسلامية الشرعية، وعلى وجه الخصوص حد الردة، الذى يقضى بتطبيق عقوبة الإعدام على المرتدين عن الإسلام والملاحدة. وكان الدفع بهذا التشريع يعنى بالدرجة الأولى قمع وقهر الشيوعيين الذين اتهمهم النظام الحاكم بإثارة وتحريض العمال ضده.

ولمواجهة تحدى قيادة الكنيسة القبطية للنظام الحاكم واعتراضها على التشريع الجديد، لجأت الحكومة إلى تحريف القضية وتحويل الانتباه بعيداً عن مضمونها الحقيقى. ولكى تقوم بتعبئة الرأى العام لتأييد التشريع الإسلامى، قامت الحكومة بالإعلان فى كل الصحف القومية عن النتائج التى أسفر عنها التعداد العام للسكان والذى تم فى عام ١٩٧٦، حيث ادعت أن الإحصاءات أشارت إلى أن غير المسلمين، وتعنى المسيحيين، يمثلون أقلية داخل المجتمع

المصرى ولا تتجاوز ٦,٣١٪ فقط من مجموع السكان. وكان هدف الحكومة من هذا الإعلان هو بيان مدى ضعف وتهافت أى اعتراض يأتى من قبل الكنيسة القبطية لمعارضة تطبيق الشريعة الإسلامية، وبحيث تبدو قيادة الكنيسة وكأنها تحول بين أغلبية السكان وبين تبنيهم لنسق قانونى يتفق ويتطابق مع معتقداتهم وقيمهم الإسلامية، فذلك من أجل المصالح الضيقة والمحدودة للغاية للأقلية القبطية، وبالتالى ستصبح قيادة الكنيسة عاجزة تماماً عن حشد وتعبئة قطاعات واسعة من الجماهير بشأن الاحتجاج حفاظاً على الشكل العلمانى للدولة. أن أية تحركات من جانب الكنيسة سينظر إليها عندئذ على أنها أفعال دينية محضة، الأمر الذى يقود بالضرورة إلى تعبئة المشاعر الإسلامية وزيادة حدتها وهو ما كان ينشده نظام الحكم ويسعى إليه.

إن محاولة تطبيق التشريع الإسلامى إذن كانت حيلة وخدعة لجأ إليها نظام الحكم لإثارة المشاعر الإسلامية وتعبئتها، ليتمكن من استغلالها والمناورة بها لدحر وقمع التحالف الوطنى الشعبى فى اللحظة التى يقوم بها هذا التحالف بمجابهة النظام الحاكم ومقاومته.

وكانت قيادة الأقباط فى موقف الدفاع، وتحركت كرد فعل فقط، وفى الاتجاه الذى كان متاحاً لها فى ظل مثل هذه الظروف. فلقد ترأس البابا شنودة الثالث مؤتمراً كنسياً فى مدينة الإسكندرية فى ١٧ يناير من عام ١٩٧٧. وفى هذا المؤتمر طرحت قضايا التمثيل السياسى للأقباط، والمطالبة بفرص متكافئة مع غيرهم من المصريين، وضرورة إلغاء التشريع الخاص بحد الردة عن الإسلام وبالإضافة إلى ذلك طالب المؤتمر بالكف عن المحاولات الساعية إلى تطبيق الشريعة الإسلامية على غير المسلمين. ودعت لجنة الرهبنة كل الأقباط إلى الصوم ثلاثة أيام متتالية والصلاة حتى تتم الاستجابة لمطالب المؤتمر. وكان هذا الأسلوب فى المقاومة السلمية يتسم بالذكاء من جانب قيادة الأقباط لمقاومة جهود الحكومة التى تعمل بدأب على تكبيل وتكميم القيادة القبطية. وفى الوقت نفسه، عقد المهاجرون الأقباط فى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا وفى أماكن أخرى، عقدوا مؤتمرات لمناقشة الإجراءات التى تزمع الحكومة المصرية على القيام بها. وقادوا حملة احتجاج واسعة فى صحف الولايات المتحدة الأمريكية، وأرسلوا برقيات احتجاج إلى الرئيس المصرى، وإلى المؤسسات المسئولة والمهمة. وفى مواجهة هذه العاصفة من الاحتجاج، أوقفت الحكومة محاولاتها وبهدوء كفت عن الاقتراحات الخاصة بتطبيق الشريعة الإسلامية.

وفى ١٨، ١٩ يناير ١٩٧٧، كانت الاضطرابات والتوترات الاجتماعية التى بدأت فى عامى ١٩٧٥ و١٩٧٦، قد وصلت إلى ذروتها. وذلك بإندلاع أحداث الشغب وتظاهرات

الطعام. فتحت تأثير الضغوط التى كانت تمارسها مؤسسات التمويل الدولية والولايات المتحدة الأمريكية لتحويل النظام الاقتصادى المصرى وتشغيله وفقاً لأوامر وصايا الاقتصاديين التقليديين، وذلك كشرط أساسى لحصول مصر على المزيد من المساعدات الاقتصادية، لكل ذلك لجأت الحكومة المصرية إلى رفع الدعم عن السلع الغذائية لمواجهة عجز الميزانية، واعتمدت آليات السوق فى تسيير الاقتصاد المصرى. إلا أن الاستجابات الشعبية لهذه الإجراءات الحكومية قد جاءت ساحقة وعنيفة. فقد تفجرت أحداث العنف العفوى والتلقائى من جانب الجماهير الشعبية، وشملت كل أنحاء مصر ولمدة يومين متتاليين، ولم تتوقف أعمال العنف إلا بعد تراجع الحكومة عن الإجراءات والتدابير التى كانت مقترحة لإلغاء الدعم ورفع أسعار السلع الغذائية.

وألقى السادات بتهمة إثارة حوادث واضطرابات الطعام على عاتق اليسار المصرى وشرعت الحكومة عدداً من الإجراءات القمعية الصارمة فى نفس الشهر، يناير ١٩٧٧، إلا أن حوادث واضطرابات الطعام كانت مؤشراً مهماً للنظام الحاكم عن المخاطر السياسية التى تتهدده نتيجة للركود الاقتصادى، وأن محاولته لإعادة بناء علاقات القوة فى مصر لن تمر دون مقاومة كبيرة. فى الحقيقة، كانت الإجراءات والتدابير الاقتصادية التى أقدمت عليها الحكومة فى يناير ١٩٧٧، تمس بشكل مباشر وعنيف أصحاب الدخول المحدودة والثابتة والذين يشكل العمال قطاعاً كبيراً بينهم إلى الحد الذى يفاقم معاناتهم ويعمل على تدنى ظروفهم المعيشية إلى أقصى حد ممكن وبشكل مطرد بسبب استمرار ارتفاع معدلات التضخم وغلاء الأسعار. ولكن كان من أشد مظاهر اضطرابات الطعام وأكثرها طرافة فى يناير من عام ١٩٧٧، هو اشتراك أعضاء الجماعات الإسلامية فى أحداث الشغب وللمرة الأولى، وإلى جانب قوى المعارضة الشعبية الوطنية. ولقد صبت الجماعات الإسلامية كل غضبها وحنقها على الملاهى الليلية التى يرتادها أثرياء العرب على امتداد شارع الأهرام. وتعد مشاركة الإسلاميين فى أحداث يناير واضطرابات الطعام مؤشراً مهماً على الصراع الأكثر خطورة والذى بدأ يأخذ مكانه داخل التحالف الحاكم ذاته.

د - مرحلة الصراع داخل التحالف الحاكم (١٩٧٧ - ١٩٨١) :

تشكل التحالف الحاكم الجديد فى السبعينات من الشرائح الاجتماعية المسيطرة اقتصادياً والسائدة سياسيا. وكانت النخبة البيروقراطية الحاكمة والمهيمنة تستمد قوتها وسلطتها بشكل جزئى ومحدود من ملكية الدولة للقطاع العام، ولكن وبدرجة كبيرة وبالغة الأهمية من احتكارها

لسلطة الدولة. فهذه النخبة، كانت تقوم بكل وظائف الملكية الاقتصادية، بمعنى أنها كانت تحدد ماذا، وكيف، ولمن تنفذ خطط الإنتاج؟ ولكى تدعم هذه النخبة وضعيتها المتميزة على قمة النظام فى مصر، وتضمن بالتالى استمرار مصادر قوتها الاقتصادية، كان من الضرورى لها السيطرة على سلطة الدولة والتحكم فيها. وقد أتاح لها ذلك فرصة ممارسة حق الملكية الجماعية للقطاع العام والحكومى دون أية ضوابط أو رقابة شعبية. وبمقتضى السيطرة الاقتصادية والسلطة السياسية للنخبة البيروقراطية، تمكنت هذه الشرائح من الاستحواذ على قدر كبير من الفائض الاجتماعى والثروة المادية المنتجة وذلك عبر وسائل قانونية وغير قانونية أيضاً ومن خلال المرتبات، والبدلات، والعمولات والرشاوى، وأعمال الفساد... وكان دوام سيطرتها الاقتصادية رهينة بدوام سيطرتها السياسية على أجهزة الدولة المصرية.

ولذلك وعلى الرغم من أن الجناح الساداتى داخل النخبة البيروقراطية الحاكمة كان يعمل بدأب على توسيع السوق الخاص، إلا أنه فى الوقت نفسه كان يحافظ وبإصرار على استمرار بقاء القطاع العام وعلى دوام تحكمه وسيطرته عليه. وكما تم الإشارة قبلاً، فإن توجه الساداتيين كان يحتم عليهم ضرورة صياغة تحالف جديد للحكم فى مصر يضم كلا من البرجوازية القديمة العائدة، والشرائح التقليدية من التجار وأغنياء الريف، هذا بالإضافة إلى شريحة اجتماعية جديدة بزغت خلال السبعينات، ونشطت كأقوى حليف للنخبة البيروقراطية الحاكمة، وأعنى بها الرأسمالية الكومبرادورية Comprador ، أو الرأسمالية الطفيلية على حد التعبير المصرى. وهى شريحة طبقية جديدة اعتمدت بشكل أساسى على عمليات التداول الدولى للسلع من خلال عمليات التصدير والاستيراد، والارتباط بالسوق الرأسمالى العالمى.

وتجدر الإشارة هنا، أنه فى حالة مصر، وعلى الرغم من التغييرات التى حدثت فى بنية وتكوين جبهة وكتلة التحالف الحاكم فى السبعينات عنها فى التسعينيات، إلا أن نمط الدولة المصرية ظل كما هو ولم تطرأ عليه تغيرات جوهرية. وأعنى هنا الدولة البيروقراطية السلطوية، وهو نمط من أهم خصائصه التغلغل الواضح لجهاز الدولة ليشمل كل مجالات الحياة والنشاط والأصعدة الاقتصادية والسياسية والأيديولوجية للمجتمع. ففى هذا النمط تتدخل الدولة وتفرض سلطتها فى المجال الاقتصادى. كما أنها دولة متسلطة واستبدادية على الصعيد السياسى، وتعتمد على الأجهزة البيروقراطية الحكومية فى إدارة وضبط المجتمع. وهى أيضاً دولة قمعية تعتمد على استخدام أجهزة ووسائل وأساليب فعالة لقمع وقهر الجماهير. وتميل الدولة البيروقراطية السلطوية إلى الظهور على أنها دولة ذات توجه تقنى، تستخدم وتطبق العلم

لمواجهة وعلاج مشكلات الاقتصاد والمجتمع معاً. ومن ثم نلاحظ الاعتماد المفرط والزائد لمثل هذه الدول على مجموعات الخبراء والتكنوقراط الذين يضفون على هذا النمط من الدول واجهة خادعة ومظهراً كاذباً من الاحترام لأنظمة هى فى الحقيقة عاجزة ومتخلفة فى الإدارة والتنظيم.

وبينما كانت كل هذه الخصائص تجد مسوغاً لقبولها فى ظل مصر الناصرية كضرورة لإدارة برامج عمليات التنمية، وللقضاء على التفاوت الطبقى وبالاعتماد على الشمولية القوية للناصرية، فإنها لم تعد كذلك فى ظل نظام الرئيس السادات، إذ أصبحت غير مبررة تماماً حيث اعتمد الرئيس السادات، الأيديولوجية الليبرالية واقتصاديات المشروع الخاص. ولقد كان لاستمرار هذا النمط من الدولة سواء فى ظل حكم ناصر أو السادات، الفضل الأكبر فى ترسيخ وتأكيد واستمرارية هيمنة النخبة البيروقراطية على التحالف الحاكم فى مصر خلال العهدين. وإذا كانت هذه النخبة قد انفردت وحدها بحكم مصر فى الستينات من خلال التحالف الشكلى لقوى الشعب العاملة، فإنها فى السبعينات، وعلى وجه الدقة العناصر اليمينية منها، تحالفت مع خصوم وأعداء الناصرية واستمرت فى احتكار سلطة الدولة أيضاً.

وعلى المستوى الأيديولوجى صاغت النخبة البيروقراطية أيديولوجية جديدة أهم ما يميزها هو التشوش والاضطراب والخلط، إذ تشكلت هذه الأيديولوجية من روافد عديدة ومتباينة أشد التباين. فثمة عناصر من الأيديولوجية الإسلامية المعبرة عن مصالح شرائح التجار التقليديين المحافظين وأغنياء الريف. وبالنظر للتوجه إلى التوسع فى المشروع الخاص وتمجيده تحت راية الليبرالية الاقتصادية، نجد عناصر أيديولوجية وافدة من أيديولوجية البورجوازية المصرية القديمة العائدة. وبالإضافة إلى ذلك ثمة عناصر أيديولوجية تعبر عن نزعة الحتمية التكنولوجية المعبرة عن مصالح النخبة البيروقراطية. ولكن وعلى الرغم من ذلك التباين الأيديولوجى بين الشرائح المكونة للتحالف الحاكم، إلا أنه، بالنظر إلى شمولية وسيطرة الإسلام على مجمل الفضاء الاجتماعى، فقد كانت أيديولوجية شرائح التجار وأغنياء الريف المحافظين هى الأيديولوجية المهيمنة على المجتمع المصرى. إلا أن النخبة البيروقراطية الحاكمة، ورغبة فى إحداث نوع من التوازن مع الهيمنة الأيديولوجية للإسلاميين، فإنها لجأت إلى استعارة عناصر من أيديولوجيا النخب التقليدية المصرية كأيديولوجيا فرعية، ومن ثم كانت التوجهات الديموقراطية الشكلية لنظام الرئيس السادات، ومحاولاته إضفاء شكل ديموقراطى على نظام حكمه بإعلان تبنى نظام التعددية السياسية الحزبية مع نهاية عام ١٩٧٦.

ولكن وعلى الرغم من إعلان النظام لقبوله، التعددية الحزبية، إلا أنه لـم يسـتجب علـى الإطلاق لمطالب شركائه فى التحالف الحاكم، إذ لم يكن باسـتطاعة أن يسـمح بـبزوغ نظـام إسلامى صحيح، أو نظام ليبرالى حقيقى، ذلك أن من شأن تحقق أى من هذين الاختيارين سيعنى بالضرورة إزاحة النخبة البيروقراطية كشريحة طبقية مهيمنة ومسيطرة على المجتمع. فالدولـة الإسلامية كما صورتها أطروحات الإسلاميين كانت تعنى بالضرورة تركز السلطة فـى أيـدى الإخوان المسلمين أو ممثليهم من رجال الدين الإسلامى. وإذا ما حدث هذا فعـلاً، فـإن النخبـة البيروقراطية ستتخلى فى النهاية عن وضعيتها كفئة مهيمنة سياسياً داخل جبهة السـلطة الحكـم. وعلى الجانب الآخر، فإن تشغيل وتفعيل آليات النظام الديمقراطى سيكون من شـأنها أن تـأتى بالبرجوازية المصرية القديمة العائدة إلى السلطة. وبالتالى سيترتب على الاختيارين، الإسـلامى والديمقراطى، ليس فقط انحدار النخبة البيروقراطية إلى مراتب دنيا وصعـود شـرائح أخـرى للسيطرة والهيمنة على المجتمع والتحالف الحاكم، ولكن أيضاً سيتم التخلص مـن هـذه النخبـة وإزاحتها على المستوى الاقتصادى. وكما رأينا قبلاً، فإن الوسـيلة الوحيـدة المتاحـة للنخبـة البيروقراطية لممارسة ملكيتها الاقتصادية الجماعية للقطاع العام، كانت احتكارها لسلطة الدولـة وهو أمر يفسر لنا لماذا استمر القطاع العام فى البقاء فى النظام الاقتصـادى المصـرى خـلال السبعينات على الرغم من المحاولات العديدة لتدميره وتصفيته من قبـل الفئـات الأخـرى فـى التحالف الحاكم.

وثمة شواهد أخرى تفسر لنا وبدرجة كافية من الوضوح، ذلـك الاضطـراب والتشـوش وعدم الوضوح الأيديولوجى خلال فترة حكم الرئيس السادات. من أهمها أن النظام الحـاكم لـم يسمح لا للبورجوازية القديمة العائدة، ولا للإسلاميين بتأسيس منـابرهم السياسـية ولكـن دون مسوغ قانونى كمنظمة غير مشروعة. وعندما حاولت البورجوازية القديمة العـائدة أن تؤسـس حزبها المستقل اعتماداً على تاريخ حزب الوفد ونضاله قبل عام ١٩٥٢ مـن أجـل الاسـتقلال الوطنى، نجحت بالفعل، ولكن، وبعد مرور شهرين اثنين فقط من تأسيس حزب الوفد الجديد فـى بدايات عام ١٩٧٧، حل الحزب نفسه تحت وطأة ضغوط نظام الحكم.

لقد كان الخطر الداهم الذى يهدد النخبة البيروقراطية الحاكمة هو أنه، وعلى الرغـم مـن أن كلا من الإخوان المسلمين والوفديين الجدد لديهم بالفعل قواعد اجتماعيـة حقيقيـة وواقعيـة بين الجماهير، فإن هذه النخبة قد فقدت بالفعل، ومما لا يدع مجالاً للشك، قواعدهـا الاجتماعيـة القديمة وأعنى الناصريين، وأصبحت هذه النخبه عاجزة بالفعل عـن تعبئـة وتحريـك قواعـد

اجتماعية أخرى. ولذلك، لم يكن أمامها من بديل آخر لكي تحافظ على وضعية الهيمنة والسيطرة على المجتمع، سوى الاحتفاظ بسلطة الدولة والتعويل عليها في مواجهة الإسلاميين والوفديين والصوت الخافت لقوى المعارضة اليسارية الضعيفة. وهذا يفسر لنا جزئياً لماذا سمح نظام الرئيس السادات لقوى اليسار بشكل عام، حزب التجمع الوطني الوحدوي الذي يضم تحالف الناصريين واليسار، بتشكيل حزبهم، بينما لم يسمح للفئات الأخرى المشاركة في التحالف الحاكم بتأسيس أحزابهم المستقلة.

إن التناقضات داخل التحالف الحاكم كانت تأخذ طريقها في التفاقم، إذا ازدادت حدتها مع تصاعد احتجاجات قوى المعارضة الشعبية والوطنية لنظام حكم الرئيس السادات منذ عام ١٩٧٥ وحتى عام ١٩٧٧. وكانت اضطرابات وحوادث الطعام والعنف في يناير عام ١٩٧٧، مؤشراً مهماً لبداية مرحلة نوعية جديدة ومختلفة من الصراع داخل التحالف الحاكم. فقد بينت أحداث يناير ١٩٧٧ لكل من الإسلاميين والوفديين الجدد مدى هشاشة وضعف الوضع السياسي للنخبة البيروقراطية الحاكمة، ومدى اغتراب سياستها وتوجهاتها عن مصالح القطاعات العريضة من المصريين. وبالتالي نبهت هذه الأحداث الأذهان إلى مخاطر التحالف الغريب مع الفئة الحاكمة داخل جبهة السلطة، وإن الظرف في ١٧ و١٨ يناير كان ملائماً ومواتياً تماماً لأية قوى سياسية يمكن أن تستولي على سلطة الدولة.

لقد حاول قبلاً وبالفعل كل من الإسلاميين والوفديين، المناورة داخل جبهة السلطة نفسها بغرض فرض هيمنتهم. فالإسلاميون حاولوا التسلل إلى السيطرة على نظام الحكم من خلال الدعوة إلى الدولة الإسلامية كما وقعت بالفعل محاولة للاستيلاء على سلطة الحكم باستخدام القوة المسلحة، وذلك من خلال حادثة الكلية الفنية العسكرية في عام ١٩٧٤. ويبدو أن الانقلاب تم قبل الوقت المحدد له، ولذلك سارعت الجماعات الإسلامية، وبصفة خاصة الإخوان المسلمين، إلى التأكيد على أنهم بعيدون تماماً عن تلك الجماعة التي قادت الهجوم على الكلية الفنية العسكرية، وإلى نفي أي صلة لهم بهذه الجماعة، كما أعلن الإخوان عن تأييدهم للرئيس السادات. على الجانب الآخر، كانت البورجوازية القديمة العائدة تأمل من خلال سياسات توسيع القطاع الخاص، وتأسيس نظام ديموقراطي، أنه يمكن الاستيلاء على سلطة الدولة من خلال البرلمان وبالوسائل السلمية، هذا في حين أن التجربة الديموقراطية كانت محكومة ومسيطر عليها تماما من قبل نظام الحكم وأجهزة الدولة، ولم تكن تجربة التعددية الحزبية والسياسية تؤدي أية وظيفة ديموقراطية حقيقية.

وكان عجز كل من البورجوازية القديمة العائدة، والإسلاميين عن المناورة داخل جبهة السلطة والتحالف الحاكم، قد جعلهم يحاولون حل هذا المأزق وتجاوزه بالاتجاه المباشر إلى أنصارهم وجماهيرهم المتباينة فى أعقاب أحداث واضطرابات الطعام فى يناير ١٩٧٧. ولكى تصبح هذه السياسة قابلة للتشغيل، فإن كلا الفريقين سعى لأن يضمن أيديولوجيته الخاصة عناصر من أيديولوجيا الاحتجاج والمعارضة والتى كانت تمتد لتشمل قطاعات عديدة فى المجتمع. فالوفديون الجدد، ومن خلال تجربتهم الحزبية الجديدة والقصيرة الأجل، اتجهوا إلى العناصر ذات التوجهات العلمانية فى المجتمع، وإلى الأقباط وعلى نطاق واسع. وذلك من خلال الدعوة إلى العودة لسياسات وتوجهات الوفد الكلاسيكية بشأن الوحدة الوطنية للشعب المصرى، مسلمين وأقباط. أما الإسلاميون فقد انتهجوا استراتيجية مزدوجة تقوم على اتباع سياسات تخويف نظام الحكم وبث الرعب بين عناصره من خلال تأييدهم التام، بل ودفاعهم عن الممارسات والأساليب الإرهابية والعنيفة للجماعات الإسلامية المسلحة الجديدة، وذلك على صفحات جرائدهم ومجلاتهم الدعوة، والاعتصام، ومن ناحية أخرى يتبنى الإسلاميون مطالب المعارضة الوطنية الشعبية، وضمنوها فى أيديولوجيتهم. فعلى صفحات الدعوة والاعتصام، هاجم الإسلاميون كل سياسات نظام الرئيس السادات بدءاً من سياسات الانفتاح الاقتصادى، ووصولاً إلى اتفاقيات كامب ديفيد. وحاولت النخبة البيروقراطية الحاكمة تعزيز ودعم وضعها المسيطر والمهيمن على المجتمع والدولة عن طريق مواجهة وعلاج المشكلات الاقتصادية التى أفضت إلى تفجر أحداث يناير ١٩٧٧. لقد ارتأت هذه النخبة الحاكمة، ومعها الفئات الطفيلية، أن الأزمة الاقتصادية المتفاقمة مردودة إلى غياب رأس المال الأجنبى حتى بعد تشغيل سياسات الانفتاح الاقتصادى، وهذا الغياب مردود بدوره إلى استمرار حالة عدم الاستقرار السياسى فى مصر والتى نجمت عن تورط نظام الحكم فى تأسيس علاقات جديدة مع إسرائيل. إن رحلة الرئيس السادات إلى القدس، والتى تم إخراجها فى سياق مسرحى، قد انتهت إلى إخفاق وفشل سياسى تام. وارتأى نظام الحكم أن جذب الاستثمارات الأجنبية لمصر يحتاج بالضرورة إلى ترسيخ وتأكيد الأمن السياسى الذى يعد ضمان أساسى ولازم لضمان قدوم رأس المال الأجنبى.

ولتغطية الخطوة البالغة الخطورة التى أقدم عليها نظام الحكم، وأعنى مشروع السلام مع إسرائيل، لجأ النظام إلى الأساليب التى أصبحت معتادة ومعروفة إن أزمة يناير عام ١٩٧٧، والصراع بين النخب المكونة للتحالف الحاكم والذى نشب نتيجة للأزمة التى تفجرت بين النخبة

البيروقراطية المهيمنة على التحالف الحاكم، والإسلاميين على وجه التحديد، كـل ذلـك خلـق الظروف الموضوعية التى أدت إلى ازدياد حدة الخصومة والعداء الدينى بين المسلمين والأقباط.

وقد سعى الإسلاميون، وبعد حضورهم الهامشى فى أحداث ينـاير ١٩٧٧، إلـى القيـام بتحديات محدودة لنظام الحكم تمثلت فى اختطاف وقتل وزير الأوقاف السـابق الشـيخ محمـد الذهبى والذى كان يعد عالماً دينياً بارزاً، وذلك فى مارس من عام ١٩٧٧. كما وقعـت سلسـلة من الانفجارات فى المسارح وعدد من الأماكن العامة عقب حادثة الاختطاف والقتـل. وأعلنـت الحكومة المصرية أن القتل تم من قبل مجموعة من المتعصبيـن الذيـن لا يلـتزمون بـالروح الحقيقية للإسلام. ولكى يبدو النظام أكثر إسلاماً من الإسلاميين أنفسهم، حاول أن يبعث من جديـد قانون حد الردة عن الإسلام وذلك فى أغسطس من عام ١٩٧٧، واحتج البابا شنودة ثانياً علـى الإعلان والإجراء، وأعلن صوماً عاماً آخر ولمدة خمسة أيام. كما عـاود المصرييـن الأقبـاط المهاجرين فى الولايات المتحدة الأمريكية تنظيم صفوفهم ثانية ومعاودة ممارسة ضغوطهم مـن خلال المؤسسات الأمريكية على نظام الرئيس السادات. وتبعاً لذلـك تراجعـت الحكومـة عـن دعاوى تطبيق الشريعة والحدود الإسلامية، خاصة بعد تفجر المعارضة لها من داخل التحـالف الحاكم ذاته، وبالتحديد من قبل عناصر من البورجوازية القديمة العائدة، والذين تعينـت هويتـهم السياسية من خلال التوجهات العلمانية فى مصر خلال الفترة قبل ثـورة يوليـو ١٩٥٢. وقـد قاومت هذه العناصر خطر التحول عن الشكل العلمانى الاسمى للدولة المصرية.

أما الإخوان المسلمين، فقد شغلتهم النغمة الإسلامية العالية والحادة التى أخـذت تعزفـها الدولة، كما كانوا يملكون إمكانية فرض اختياراتهم الاحتجاجية. ومن ثـم كـان الالتجـاء إلـى المواجهات العنيفة لكى يميزوا أنفسهم عن نظام الحكم، فصعدت الجماعات الإسـلامية المسـلحة الجديدة من هجماتها على الأهداف القبطية فى صعيد مصر خلال مارس من عام ١٩٧٨ وواجـه نظام الرئيس السادات اتجاهاً متصاعداً ومستمراً من التوترات وعدم الاستقرار، وحاول النظـام جاهداً تحقيق نصر سياسى، فكان توقيع معاهدة السلام مع إسرائيل، والتى سمحت باستعادة شـبه جزيرة سيناء. وفى أعقاب توقيع معاهدة كامب ديفيد جاءت المساعدات الأمريكية الضخمة والتـى كان الهدف منها تخفيف وطأة الأزمة الاقتصادية فى مصر.

إلا أن اتفاقيات كامب ديفيد ومعاهدة السلام المصرية الإسرائيلية التى تلتها، كانت سبباً فـى عزل مصر عن العالم العربى، كما ترتب عليها تناقص مستمر ومنتظم فى المساعدات العربيـة التى كانت تتلقاها مصر. وعلى الرغم من أن المساعدات الأمريكية حلـت محـل المسـاعدات

العربية، إلا أنها لم تحقق قدراً كبيراً من الاستثمارات الأجنبية فى مصر. ومن ثم ازداد الوضع سوءاً. والأمر الأكثر أهمية هنا، هو أن المقاطعة العربية لمصر قد أثرت وبعمق على المصالح الاقتصادية لشرائح التجار الإسلاميين الذين تجمعهم روابط اقتصادية قوية مع الدول العربية، وبصفة خاصة العربية السعودية.

وتحرك الإسلاميون من خلال جرائدهم، الاعتصام والدعوة، ومن خلال ممثليه فى الأزهر، وأصبح الإسلاميون فى موقع المعارضة الأكثر تشدداً وعناداً فى مواجهة نظام الحكم. فقد هاجمت الدعوة سياسات النظام وبشكل مباشر، بدءاً من معاهدة السلام مع إسرائيل ووصولاً إلى التمايزات والتفاوتات الاقتصادية الواسعة. كما ذهبت الجماعات الإسلامية الجديدة إلى حد إحراق وتدمير الكنائس، ومهاجمة الأقباط والاعتداء عليهم وتدمير ممتلكاتهم الخاصة. وجاء الهجوم المضاد من النخبة البيروقراطية الحاكمة عبر طريقتين، الأول فرض المزيد من التشريعات الإسلامية لكسب القواعد الاجتماعية للإخوان المسلمين، وعلى سبيل المثال مررت الحكومة تعديلاً دستورياً فى مايو عام ١٩٨٠، يقضى باعتبار الإسلام المصدر الرئيسى للتشريع فى مصر، وفى الوقت نفسه هاجمت، وبكل مباشر، الممارسات والأساليب العنيفة والإرهابية للجماعات الإسلامية المتطرفة، وفى الوقت نفسه أيضاً مضى النظام قدماً فى تصعيد المواجهة مع الكنيسة القبطية وذلك لوأد أية جهود ومحاولات قد يشرع فيها البابا شنودة لوقف التغير المقترح فى شكل الدولة.

وبالرغم من كل ذلك كانت المعارضة تتصاعد ضد نظام الحكم، وانتهت جهود توحيد قوى المعارضة إلى بزوغ تجمع عريض وواسع من قوى المعارضة من الإخوان المسلمين إلى البورجوازية القديمة ممثلة فى الوفديين، إلى الناصريين، وحتى الماركسيين.

وتحرك الإخوان المسلمون لإرهاب نظام الحكم، فى الوقت الذى كانت فيه النخبة البيروقراطية الحاكمة تحاول استخدام نفس الأسلوب، وكانت محصلة هذا الصراع الداخلى بين النخب المكونة للتحالف الحاكم، هى تفجر أحداث الزاوية الحمراء. والتى تعد أعنف صدام طائفى حدث فى مصر منذ مائة عام.

واستغلت النخب البيروقراطية الحاكمة هذا الحادث الأخير، وسعت لأن تكون أكثر صرامة وشدة مع كل القوى السياسية التى تشكل فى مجموعها جبهة المعارضة للنظام الحاكم، وعبرت عن ذلك بحملات اعتقالات واسعة فى الثالث من سبتمبر عام ١٩٨١. وكان رد الإسلاميين على إهانات النظام وعنفه بالمثل، فكان اغتيال الرئيس السادات فى السادس من

أكتوبر عام ١٩٨١، وبعد مظاهرات كبيرة وواسعة للجماعات الإسلامية الجديدة خلال الفترة ما بين بداية حملات الاعتقال، واغتيال السادات.

والسؤال المطروح الآن، لماذا أدت أزمة السبعينات فى مصر إلى بزوغ الجماعات الإسلامية المسلحة، وليس إلى ظهور شكل آخر من حركات المعارضة الراديكالية ؟

تتسم كل الحركات الدينية التى ظهرت فى المجتمع المصرى منذ السبعينات بأنها حركات محافظة سياسياً. ونحن نلاحظ حدوث انشقاق فى المجتمع المصرى فيما يتعلق بقضية شكل المجتمع والدولة. فالحركات الإسلامية تريد أن تفرض شكلاً دينياً إسلامياً للدولة، وبعض الأقباط من رجال الدين والمجتمع لقبطى ليسوا على عداء للدولة الإسلامية ولا يرفضونها طالما أن الأقباط لن يخضعوا للشريعة الإسلامية. وعلى الجانب الآخر، تقف قيادة الكنيسة القبطية وعدد كبير من الأقباط يقاتلون من أجل الحفاظ على وجود الشكل شبه العلمانى للدولة المصرية، وهؤلاء انضموا إلى جماعات سياسية أخرى وعديدة تسعى لفصل الدين عن الدولة.

لقد استخدمت النخب الحاكمة الأيديولوجية الإسلامية كأحد الوسائل لإعادة بناء علاقات القوة والسيطرة والهيمنة منذ مطلع السبعينات وتطلب خلق قاعدة اجتماعية وطبقة اجتماعية مسيطرة من خلال الأيديولوجية الإسلامية، بزوغ اتجاهات ومشاعر إسلامية قوية وحادة، وبدرجة كافية لدحر الاتجاه الشعبى الوطنى. ولخلق هذه المشاعر الإسلامية انتهجت الطبقة الحاكمة ممارسات وأساليب سياسية محددة. أولها كان توسيع وتضخيم الخطة المزعومة والمتعلقة بمؤامرات الأقباط وتهديداتهم، وتخطيط الأقباط للسيطرة على الحكم فى مصر. وهذه الاستراتيجية كانت تواجه بسياسات المقاومة والمعارضة الصريحة والمباشرة من جانب قيادة الكنيسة القبطية. وأصبحت سياسات المجابهة من قبل قيادة الكنيسة تمثل خطراً يهدد استراتيجية النخب الحاكمة، وذلك فى حالة ما إذا نجحت هذه القيادة فى التحالف مع القوى العلمانية فى مصر، ولكنها، ومع الأسف، فشلت بسبب النزاع الدينى.

لقد شهدت أواخر السبعينات تفجر الصراع الداخلى بين العناصر المكونة للتحالف الحاكم. فقد انتقل فريقين من هذه العناصر المسيطرة إلى مواقع المعارضة للنظام الحاكم وإلى الهجوم المباشر على هيمنة النخب البيروقراطية فقد حاول حزب الوفد الجديد تحريك الأقباط والعناصر العلمانية غير اليسارية لخوض نضال سياسى لأجل فرض هيمنة الوفد. واعتمد الوفد على تاريخه السياسى كحزب لكل المصريين، المسلمين والأقباط على حد سواء. وسعت النخبة البيروقراطية، وبسرعة، لأجل تصفية الخطر الوفدى، ولكن كان نظام الحكم قد انخرط فى

الوقت نفسه فى صراع طويل وعنيف مع الفريق الثانى من بين عناصر التحالف الحاكم، وأعنى هنا الإسلاميين.

كان الإسلاميون، بأيديولوجيتهم المهيمنة داخل المجتمع المصرى، يمثلون العدو الأكثر إرهاباً وتخويفاً للنظام الحاكم، وعلى وجه الخصوص بعد تحركاتهم ليكونوا أكثر قرباً من مطالب الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى المصرية من أجل المزيد من العدالة الاقتصادية ورفض سياسات الانفتاح الاقتصادى، وكامب ديفيد. وحاولت النخبة البيروقراطية عزل الإسلاميين وفصلهم عن قواعدهم الاجتماعية، وذلك من خلال تكثيف وإشاعة الاتجاه الإسلامى للدولة، وشرعت الجماعات الإسلامية فى تحدى النظام ومجابهته بأعمال العنف المسلح والإرهاب وذلك لتخويف النظام وإرهابه، وللحفاظ على قواعدهم الاجتماعية. وانعكس الصراع بين النظام الحاكم والإسلاميين فى تعديل النظام للدستور، والتأكيد على تبنى الشريعة الإسلامية كمصدر رئيسى للتشريع، وأيضاً فى تزايد حدة هجمات الإسلاميين المسلحين على الأهداف القبطية وحاولت القيادة القبطية الحديثة جاهدة، ولكن دون جدوى، أن توقف تمرير التعديلات الدستورية التى تسعى لفرض شكل دينى إسلامى على الدولة، والذى سيرتد به الأقباط ليصبحوا ذميين ومواطنين من الدرجة الثانية. وفى النهاية لجأت النخبة البيروقراطية إلى القوة فى سبتمبر من عام ١٩٨١، ولإسكات المحدثين داخل الكنيسة القبطية، وكذلك الإسلاميين، وكل قوى المعارضة الأخرى.

وعلى الرغم من أن النخبة البيروقراطية الحاكمة قد غيرت فى الدستور فى اتجاه من أجل إقرار التشريع الإسلامى ؛ إلا أن شكل الدولة المصرية لم يطرأ عليه أية تغيرات عما كانت عليه فى الستينيات، وأعنى هنا الدولة البيروقراطية السلطوية. ومع ذلك كانت التغييرات التشريعية التى جاء بها الرئيس السادات، ما تزال تجد الدعم والمساندة ومن يتمسك بها داخل المجتمع المصرى. وهذه الوضعية جعلت الأقلية القبطية فى مصر تواجه موقفاً صعباً للغاية. فأحوال الأقباط وأوضاعهم صارت الآن بين يدى النظام الحاكم، ودون قواعد قانونية تكفل لهم حقوق المواطنة المتكافئة مع غيرهم من أبناء الوطن المصرى. وعلى كل، فإن واقع الأقباط كأقلية دينية غير منفصل على الإطلاق عن واقع القوى الديموقراطية أيضاً. وسوف يتحدد شكل الدولة المصرية فى المستقبل، وأيضاً وضعية الأقباط فى النظام السياسى، والاجتماعى والاقتصادى المصرى من خلال ديناميات الصراع بين القوى الديموقراطية والجماعات السياسية الإسلامية المحافظة.

الفصل الثانى

التوظيف السياسى للدين فى مصر

الفصل الثانى

التوظيف السياسى للدين فى مصر (*)

تُعد ظاهرة الإسلام المناضل والكفاحى ، التى دفع الرئيس السادات حياته ثمناً لها ، نتيجة غير مقصودة لعملية إعادة بعث القيم التقليدية من جديد فى بنية وتكوين مؤسسات الدولة والمجتمع . لقد كان الإسلام جزءاً من دعوة السادات لإحياء القيم التقليدية ، تلك الدعوة التى قدم صياغتها فى وقت مبكر لتوليه سلطة الحكم فى مصر لمواجهة معارضيه من الناصريين والماركسيين . وكان ثمة اختلاف واضح فى دعوة السادات للعودة إلى الإيمان التقليدى باسم قيم القرية وأخلاقها ، ودعوته إلى الشباب المصرى فى حرم الجامعات باسم الإسلام . كلا الدعوتين تمت صياغتهما وإشاعتهما لمواجهة نفوذ منافسى السادات من ساكنى المدن . ولكن النتائج التى ترتبت على الدعوتين كانتا متناقضتين تماماً مع ما قصد السادات منهما . وبإمكاننا أن نلاحظ الآن أنه نتيجة لنفوذ وسطوة الاتجاه الإسلامى فى مجلس الشعب ، فإن السادات صار قادراً على أن يعامل قوى المعارضة الحضرية بقسوة وازدراء ، تلك المعارضة التى تجمعت حول حزب الوفد . وظهر السادات وكأنه يسيطر تماماً على مقاليد الأمور فى مصر إلى الحد الذى بدت معه ليبراليته وكأنها ليبرالية مزعومة ، كاذبة ومخادعة .

إن دعوة السادات للقيم الإسلامية والتى كانت بمثابة جزءاً من استراتيجيته لوقف انتشار أية أيديولوجية مغايرة ومعارضة له ، هذه الدعوة ، لم تأت بالنتائج المقصودة منها . فعلى الرغم من استخدام نظام السادات لقواه القمعية فى الضبط وفرض النظام ، فقد أنتجت الدعوة جماعات وتنظيمات إسلامية مستقلة تماماً عن النظام ، وأصبحت ممارسات هذه الجماعات تهدد بتمزيق النسيج الاجتماعى للمجتمع المصرى ، وتهدد بتقويض الانسجام والتناغم الطائفى بين الأقلية القبطية والأغلبية المسلمة . وقد كان ثمة قمع جزئى ومحدود للجماعات الإسلامية قبل حادثة اغتيال السادات ، والمقال الآتى يحاول أن يحلل الظروف الاجتماعية والأنثروبولوجية والنفسية للمهاجرين الريفيين ، واتجاهاتهم نحو السلطة ونظام الحكم فى مصر . وسوف يقتصر التحليل هنا على جماعة الجهاد إلى أنهت حياة الرئيس السادات ، وهى الجماعة التى تعد مسئولة بشكل جزئى عن زيادة حدة الصراع الطائفى وتصعيده فى منطقة الزاوية الحمراء قبل

(*) HAMIED ANSARI: EGYPT THE STALIED SOCIETY. STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS. NEW YORK. 1986. C H. 10 THE POLITICAL EXPEDIENCY OF RELIGION PP.211-230.

أن تتخذ الحكومة إجراءات صارمة لمواجهة الجماعات الإسلامية المناضلة فـــى ســـبتمبر مـــن عام ١٩٨١ م .

ثمة تحولات اجتماعية وإقليمية كبيرة ومهمة شهدتها مصر علـــى مـــدى الثلاثيـــن عامـــاً الماضية ، وفى ضوء مصطلحات ديموجرافية خالصة ، يمكن القول بأن المجموع الكلى للســـكان فى مصر كان قد بلغ فى عام ١٩٧٨ حوالى ٤٠ مليون نسمة ، وكانت الفئات العمرية أقل مـــن ١٥ عاماً تمثل نسبة ٤٢٪ من المجموع الكلى للسكان . وقد أحدثـــت التغـــيرات الديموجرافيـــة تأثيرات كبيرة فى المناطق الحضرية بسبب الهجرة الريفية من المنـــاطق الريفيـــة ذات الكثافـــة السكانية المرتفعة . وقد نتج عن ذلك خلق مناطق إيواء ساكنى ذات ظـــروف معيشـــية عســـيرة وبالغة القسوة وتعانى من عجز وانهيار دائم ومستمر فى الخدمات والمرافق العامة ، وقد قـــدرت الكثافة السكانية فى مدينة القاهرة حوالى ٢٠٠٠ نسمة فى الكيلو متر المربع ، وهو ما يجعل مـــن هذه المدينة واحدة من أكبر المدن ازدحاماً فى العالم . وإذا استمرت معدلات الزيـــادة الطبيعيـــة وتيارات الهجرة الريفية على ما هى عليه ، فإنه من المتوقع أن يصل سكان القـــاهرة إلـــى ٢٠ مليون نسمة فى عام ٢٠٠٠م ، وفى مقابل ذلك أخذ سكان المناطق الريفية فى التناقص ففى عـــام ١٩٦٠ كانوا يمثلون ٨١٪ من الجموع الكلى للسكان ، وفى عـــام ١٩٧٦ م أصبحـــوا يمثلـــون ٥٦٪ من مجموع السكان فى مصر . وتعتبر محافظة المنوفية واحدة مـــن أكـــبر المحافظـــات المصدرة للمهاجرين الريفيين الذين يستقرون بعد ذلك فى المنـــاطق الحضريـــة . إن التضخـــم الحضرى لمدينة القاهرة كان يواكبه فى نفس الوقت ارتفاع فى الكثافة السكانية وتخلف صنـــاعى فى محافظات الوجه القبلى خاصة فى محافظتى سوهاج وقنا ومـــع تعـــاظم عقـــد النفـــط فـــى السبعينيات سعى بعض المهاجرين الريفيين لتأمين حياتهم وحياة أسرهم بالعمل والتوظـــف فـــى دول الخليج العربى ، ولكنهم بعد العودة آثر الكثير منهم البقاء فى مدينة القـــاهرة ، لقـــد فتنـــهم تعاظم عمليات البناء فى المدينة منذ أواسط السبعينات ، وعلى أطرافها إلى الحد الـــذى تحولـــت فيه مقابر المدينة إلى مناطق للإقامة والسكنى .

ويمكن التعبير عن الجانب النفسى للجماعات الإسلامية بصفة عامة فى ضوء مصطلحـــات نظرية الاغتراب . فالقرويون الذين اجتثوا وتم خلعهم من جذورهم وممارساتهم التقليديـــــة فـــى قراهم ، وجدوا أنفسهم غرباء وفى بيئة غريبة عليهم ، فتحولوا إلـــى الديـــن كوســـيلة للتعزيـــة والسلوى والمواساة ، ولكن القيمة العلاجية للدين ما تلبث أن تتوقف وتنتهى عندما يتحول الديـــن ليصبح وسيلة وأداة للاحتجاج والتمرد والثورة . عندئذ لن تكون هناك معضلة فى العثور علـــى

صيغة شرعية إسلامية تبرر ممارسات وأفكار الذين يشعرون بأنهم ظلموا ببشاعة وبأنهم صاروا على هامش مجتمعهم . إن أحد المبادئ الإسلامية الشرعية يتمثل فى الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر . هذا المبدأ صار واجباً غير مشروط وملزم لكل فرد مسلم حتى ولو كان يفتقر إلى المعرفة الحقيقية والصحيحة بالمبادئ الإسلامية ، فهذا الافتقار والجهل لا يكون مبرراً لإعفائه من هذه الواجب الشرعى ، وعليه أن يفعل كل ما فى استطاعته ليثبت لرفاقه من المسلمين مدى إخلاصه لهذه المبادئ .

وتفرض الجماعات الإسلامية حضورها ووجودها على المستويات السياسية والأخلاقية . إذ يقوم قادة الجماعات بتعبئة أتباعهم لمواجهة ما يرونه على أنه مظاهر مختلفة للانحلال والفساد الأخلاقى للمجتمع فى هذا الزمان ، ولمواجهة ما تفشى فى المجتمع من روح انهزامية واستسلامية تعد نتيجة للهزيمة العسكرية التى وقعت فى حرب يونيو من عام ١٩٦٧م . تتميز الجماعات الإسلامية التى تأخذ شكل الحلقات والعناقيد الصغيرة العدد بوجود قدر عالى من التضامن والتماسك بين أعضاء الجماعات الذين يمارسون طقوس وشعائر خاصة بهم ، وتعد ممارسات الجماعات وأفكارها ردود فعل قوية ضد الاتجاهات العلمانية لليسار والناصريين ، والتى تتمحور حول أفكار القومية العربية والاشتراكية . كما يعبر قادة الجماعات الإسلامية عن خيبة أمل قاسية فى علماء الإسلام الرسميين والتقليديين الذين فشلوا فى مواجهة الإلحاد والفساد والانحلال والتفسخ الأخلاقى فى المجتمع . وفى ظل هذا الخواء الأخلاقى الذى يتسم بغياب الدور التقليدى لعلماء الإسلام فى قيادة المجتمع ، فإن بعض قادة الجماعات الإسلامية ارتأوا أن مهمتهم ورسالتهم فى القيادة والتغير هى مهمة مقدسة إلى أبعد حد ، وهى كالدين ذاته ، وعليه فإن مستقبل الجماعات الإسلامية فى القيام بدور فعال فى المجتمع رهن بإرادتها وبتكييفها للقضايا المذهبية والعقائدية للأهداف السياسية .

وفيما يتعلق بممارسات الجماعات الإسلامية وفاعلياتها ، فإن ما يطلق عليهم اسم المتطرفين هم تلك الجماعات الإسلامية المناضلة التى تتوسل الجهاد كواجب أصولى إسلامى ، هذه الجماعات أخذت تعرف بأسماء عديدة ، وقد تكون هى التى تبنت هذه الأسماء ، أو أن تكون هذه الأسماء قد فرضت عليه من خارجها كجماعة التكفير والهجرة ، وجماعة الجهاد التى تعد مسئولة عن مؤامرة اغتيال الرئيس السادات . هذه الجماعات ترجع عقيدتها النضالية إلى تراث جماعات الخوارج الأوائل فى التاريخ الإسلامى ، والذين كانوا قد قرروا أحكاماً غاية فى الخطورة بشأن العلاقة بين الإيمان الداخلى الباطنى للمرء وأفعاله الخارجية ، وعلى أساس

ضرورة الاتساق بين الباطن والظاهر ، وكذا العلاقة بين الحاكم والمحكومين ، وعلى هدى من تراث الخوارج وممارساتهم ارتأى المناضلون الإسلاميون ضرورة العصيان والثورة على حكام المسلمين الذين لا تتفق أفعالهم مع الشريعة الإسلامية والذين لا يلتزمون بمصالح المسلمين . وهذه الجماعات الإسلامية المناضلة تختلف تماماً عن تلك الجماعات التى تحمل وتعبر عن وجهات نظر معتدلة بشأن العلاقة بين الإيمان الدينى والسلوك الظاهرى ، كما تتباين كذلك عن تلك الجماعات الصوفية الداعية للانسحاب من الواقع والانشغال بتهذيب وصقل الروح الدينية الداخلية .

وثمة إجماع من قبل القوى السياسية الأخرى فى المجتمع المصرى ، من اليسار واليمين ، على الاعتقاد بأن الجماعات الإسلامية كانت تتلقى دعماً رسمياً من نظام الحكم فى مصر فى بداية حكم السادات . حيث كانت تتمتع بامتيازات هائلة تذكرنا بتلك الامتيازات التى كانت ممنوحة للأجانب فى ظل نظام الامتيازات الأجنبية زمن الاحتلال البريطانى لمصر . لقد اعتقد بعض الليبراليين أيضاً أن دور الجماعات الإسلامية فى المراحل المبكرة لحكم السادات كان منسجماً ومتناغماً مع الأهداف السياسية لنظام حكمه ، والتى كانت تسعى إلى تحييد وتعطيل كل القوى المعارضة السياسية للنظام وإيجاد قوى أخرى بديلة تعادلها وتقف فى مواجهتها .

وتجدر الإشارة إلى أن على الرغم من معارضة جماعة الأخوان المسلمين وحزب التجمع الوطنى لظاهرة الإسلام المناضل ، فإن كلا منهما من يشعر بأن أتباع الجماعات الإسلامية المناضلة هم فى الحقيقة شباب مُضلل ، يقف وعيهم المتطرف والزائف عقبة فى سبيل سلوكهم الطريق الصحيح والحقيقى للتغير . ولم يعد التكالب على الهجرة من الريف إلى الحضر يستحوذ على اهتمام شباب هذه الجماعات منذ أن رأوا أن المرشحين الطبيعيين لدخول دوائر السلطة والنفوذ كانوا من الأخوان المسلمين والناصريين واليساريين . ومن الممكن أن نلمح تأثير صراع هذه الأيديولوجيات المتباينة على حياة الكثير من المصريين والتى تقودنا إلى استخلاص أن عبد الناصر كان قد نجح ، إلى حد كبير ، ليس فقط فى دفع الأخوان للعمل السرى ، ولكنه نجح أيضاً فى كسب أنصارهم وجمهورهم . وفى المقابل وعلى الرغم من سعى نظام حكم السادات لاسترضاء الأخوان المسلمين وكسب ودهم ، إلا أنهم كانوا يعبرون دوماً عن استيائهم من احتضان النظام للجماعات الإسلامية الجديدة . وكان عمر التلمسانى (المرشد الأخوانى) يعتقد أن رعاية نظام السادات وكفالته الرسمية للجماعات الإسلامية قد خلقت قوة ونفوذاً مقابلاً لجماعة الأخوان . أيضاً ارتأى حزب التجمع أن الوعى الزائف للمناضلين الإسلاميين يعد

نتيجة مباشرة لتدخل الدولة وليس نتيجة طبيعة للفشل التنظيمي للحزب في كسب هؤلاء المناضلين في صفوفه .

ولهذا كان من الطبيعي ، وبالنظر إلى تقلص نفوذ وتأثير قوى اليسار واليمين المنظمة ، أن تتسع الممارسات النضالية للجماعات وأن تبسط نفوذها على عواصم المحافظات والمدن الصغيرة والمحليات وفي مناطق الأطراف لمدينة القاهرة ، حيث يواجهون بعض المقاومة من قبل المناضلين الأقباط . وتتسم الجماعات الإسلامية بوجود انقسامات فيما بينها كما أنها تفتقر إلى وجود أهداف سياسية عامة ومشتركة للتغيير . كما تتسم علاقاتها بالدولة وبجماعة الإخوان المسلمين بالتغير والتنوع والصراع . فبينما تقوم بعض الجماعات بصياغة ارتباطات زائفة مع الدولة ، نجد البعض الآخر منها يقع تحت تأثير الإخوان المسلمين . وكما توجد جماعات ركزت اهتمامها على مصالح دنيوية بعينها وحولت أعضائها للاهتمام بها ، نجد جماعات أخرى انتهجت التطرف والعنف سبيلاً لتأسيس مملكة الله على الأرض بقوة السلاح . وعلى الرغم من تنوع وتباين الجماعات الإسلامية ، فإن أغلبية أعضاء هذه الجماعات ذوى أصول وجذور مشتركة تنتهي إلى حركة الإخوان المسلمين . فالكثير منهم إما أنهم كانوا أعضاء رسميين بالفعل في الإخوان ، أو أنهم ينحدرون من نفس الأصول الاجتماعية للإخوان المسلمين . وعلاوة على ذلك ، فإن نظرية التكفير التي خدمت كأساس نظري لعقيدة الجماعات المناضلة في ثورتها ضد نظام الحكم في مصر ، قد استلهمت أصولها من كتابات (سيد قطب) المنظر المعتمد لدى جماعة الإخوان المسلمين . وبسبب هذه القسمات المشتركة انتهى كثير من المراقبين إلى أن الجماعات الإسلامية المناضلة والإخوان المسلمين يكونون كلاً واحداً ، بل إن السادات نفسه قد زعم أن الجماعات الإسلامية المناضلة هي الجيش السري المسلح للإخوان المسلمين .

وبنهاية عام ١٩٧١م ، تفجرت الخلافات الأصولية بين قيادات الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية المناضلة . كانت رعاية السادات للقيم الدينية وتأكيده على الطابع والهوية الإسلامية للدولة والمجتمع ، محاولة منه لمواجهة تحدى قوى المعارضة من اليساريين والناصريين . وفي محاولة من السادات لاسترضاء قوى اليمين الديني ، أطلق سراح المعتقلين من قادة الإخوان المسلمين وأتباعهم والذين قضوا أحكاما بعقوبات السجن لفترات طويلة خلال نظام حكم الرئيس عبد الناصر . كما سمح السادات للإخوان بتنظيم وإصدار مجلتهم "الدعوة" وسعت القيادة الجديدة للإخوان تحت إمرة التلمساني إلى إنهاء خلافاتهم مع السلطة ، كما سعت

أيضاً للقيام بدور المرشد والاستشارى الدينى لنظام حكم السادات الذى حرص بدوره على تقييد نشاطات وممارسات الجماعة فى الدعوة إلى القيم والمبادئ الإسلامية .

ولقد أخذ تحرر الجماعات الإسلامية المناضلة من وهم خضوعهم للإخوان المسلمين يتنامى ويتصاعد ، وكان هذا التحرر من سيطرة الإخوان قائماً على أساس الإيمان والاقتناع بأن قادة الإخوان ، والأغلبية منهم والتى تشكل الحرس القديم للجماعة ، قد بلغ بها التعب والإنهاك مبلغه بسبب ما عانوه من قمع على مدى العقود الثلاثة الماضية (١٩٤٠-١٩٧٠م) الأمر الذى انتهى بهم إلى الاستعداد لقبول تسوية مع نظام الحكم فى مصر بدعوى الواقعية ، والتى يحصلون من خلالها على بعض الامتيازات والمصالح من قبل السلطة السياسية الحاكمة . وبرغم أن الإخوان كانوا قادرين على كسب الجماعات الإسلامية المسيطرة على الاتحادات الطلابية فى الجامعات المصرية ، إلا أن الكثير من هذه الجماعات كانت قد تبنت مفهوم التكفير فى رفضها للقيادات الإخوانية .

وعلى الضد من موقف الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية المعتدلة ، ارتأى المناضلون الإسلاميون أن محاولات السادات المزعومة لتأسيس نظام حكم إسلامى فى مصر هى محاولات مكللة بالخزى والعار وأن الإسلام برئ منها . ومن ثم تبنت هذه الجماعات موقفاً متطرفاً انتهوا فيه إلى أن السادات ليس بالحاكم المسلم ، وأن حكمه وسياساته لا تمثل أية خطوة فى الاتجاه الصحيح نحو تأسيس حكم إسلامى فى مصر . ودافعت الجماعات عن سلامة ونقاء معتقداتها وهاجمت الإخوان المسلمين بسبب اختياراتهم الانهزامية المتمثلة فى الوصول إلى تسوية مرحلية مع نظام السادات وقبول مبدأ التعايش معه ، إلى حد أنه قد أشيع فى داخل أوساط المناضلين الإسلاميين أن التلمسانى كان يتعاون مع السلطة الحاكمة ، بل أن الجماعات الإسلامية داخل الجامعات الإسلامية ، والتى قامت الدولة بإنشائها ودعم تطورها ، لم تستطع أن تنجو من عار علاقاتها بنظام حكم السادات .

وبعد عام ١٩٧٣م ، أدرك نظام حكم الرئيس السادات أن الجماعات الإسلامية ، برغم كل ما قدمه لها ، كانت فكرة سيئة . وتأكدت هذه الفكرة بقوة لدى نظام الحكم خاصة بعد أن تمكن السادات من التخلص من معارضيه ومنافسيه الذين كانوا يمثلون قوى اليسار فى السلطة خلال حركة التصحيح فى مايو من عام ١٩٧١م . إن النجاح قصير الأمد فى حرب أكتوبر من عام ١٩٧٣م ، علاوة على أنه قد ساهم فى تعزيز ودعم نظام السادات ، فإنه قد أكسبه درجة عالية من الشعبية . ولكن اعتمد نجاح السادات على وجود استراتيجية تقوم بدرجة كبيرة على

الاستعانة باليمين من أجل قمع اليسار . ولكن ، وفى نفس الوقت ، فإن الجماعات الإسلامية التى اعتمد عليها نظام الحكم استطاعت فيما بعد أن تحقق استقلالها عنه وتكتسب زخماً وقـوة دفـع هائلة تجعلها تتجاوز ضبط الدولة . وكانت الجماعات قادرة علـى إقامـة روابـط قويـة مـع المهاجرين الريفيين الذين يشتركون مع أعضائها فى ذات الأصول الاجتماعية وذلك على امتـداد مناطق الأطراف حول القاهرة الكبرى وفى المدن الصغيرة فى محافظات الوجه القبلى .

ولقد قام المناضلون الإسلاميون بشن سلسلة من الهجمات على ما اعتبروه رموزاً للسـلطة وللنظام الحاكم بدءاً بالكلية الفنية العسكرية فى عام ١٩٧٤م . وامتد مجال أعمالهم وممارسـاتهم العدوانية ليشمل علماء الإسلام المحافظين الذين انتقدوا معتقدات الجماعات الإسلامية المناضلـة ، والواقعة الشهيرة هنا هى اختطاف وقتل وزير الأوقاف السابق (الشيخ الذهبى) فى عـام ١٩٧٧م من قبل جماعة التكفير والهجرة . وكان اكتشاف سلطات الأمن لأى جماعـة مـن الجماعـات الإسلامية يعنى القمع المباشر لهذه الجماعة ، إلا أن هذا القمع والملاحقة الأمنية المسـتمرة لـم يمنع من ظهور جماعات مماثلة جديدة .

وثمة جهود ضعيفة من قبل ممثل الادعاء فى المحاكمات التى عقدت للجماعات الإسـلامية بعد واقعة اغتيال الرئيس السادات تؤكد بأن تنظيم الجهاد كان يؤلف جماعة منظمة . كما قدمـت الصحف بيانات وتصريحات تؤكد أيضاً بأن التنظيم كان مؤلفاً من جماعات يشترك قاداتها فـى رؤى سياسية متماثلة . ولكن ثمة شواهد قليلة تشير إلى وجود تنظيم فعلى . كانت وجهة النظـر الرسمية ترى أن التنظيم تم تأسيسه فى عام ١٩٧٤م فى أعقاب أحكام الإعـدام والسـجن التـى صدرت بحق جماعة الفنية العسكرية والتى أنهت حياة التنظيم ، ولكن أعيد بنـاء التنظيـم بعـد ذلك ، وتأسست جماعة جديدة أصبحت تعرف بجماعة الجهاد ولكن هذه الجماعـة الثانيـة تـم تصفيتها فى عام ١٩٧٨م . بعد مواجهة دموية مع قوى الأمن المصرية فى مدينة الإسـكندرية ، وتم اعتقال أكثر من ٨٠ ثمانين عضواً من أعضائها فى هذه المواجهة ثم أطلق سـراحهم فيمـا بعد . وفى السنة التالية ١٩٧٩م ، اعتقلت قوات الأمن ١٣٤ فرداً بتهمة الانتماء إلـى جماعـة الجهاد ، ولكن أطلق سراحهم أيضاً بسبب الافتقار إلى وجود أدلة تدينـهم . ونتيجـة للملاحقـة الأمنية والإنهاك المتواصل من قبل سلطات الأمن ، انتهى أتباع جماعة الجهاد إلـى أنـه مـن الممكن لهم أن يتفرقوا إلى جماعات صغيرة متباعدة عن بعضها البعض فـى أمـاكن متبـاعدة أيضاً من الإسكندرية إلى نجع حمادى . وتولى "محمد عبد السلام فرج" مسـئولية تنظيـم هـذه الجماعات الصغيرة المتفرقة . ويفسر تاريخ هذه الجماعة لماذا يشار إليها فى الغالب على أنـها

تنظيم الجهاد وفى أبريل من عام ١٩٨٢م كان محمد عبد السلام فرج هو المدنى الوحيد الذى أعدم بعد محاكمة عسكرية أدانته بتهمة الاشتراك فى اغتيال الرئيس السادات .

ويجب أن تعزى الفعاليات التنظيمية للجماعة إلى المهارات التنظيمية التى أكتسبها الأعضاء ، فقد كانت طرقهم ومنهاجهم تتضمن وسائل غير تقليدية فى العمل ، وبصفة خاصة الاتصالات بضباط الجيش واستغلال وتوظيف صلات وروابط القرابة والنسب ، والاستعانة بالمساجد الأهلية كقواعد للاتصال والتجنيد ، ويضاف إلى هذه المهارات التنظيمية القدرة على المراوغة والهرب لدى اكتشاف السلطات الأمنية لهم .

إن علاقة تنظيم الجهاد بالمؤسسة العسكرية وبالجماعات الإسلامية الأخرى المناظرة له بدت واضحة للعيان خلال التحقيقات التى تمت بعد القبض على أعضاء التنظيم من قبل مكتب النائب العام وهذه التحقيقات أمكن للجمهور الاطلاع عليها . ولقد تركز القلق الرسمى لنظام الحكم خلال هذه التحقيقات فى الخوف من أن يكون التنظيم قد تغلغل فى المؤسسة العسكرية وتمكن من اختراقها ، وإلى أى مدى تمكن التنظيم من التوصل إلى اتفاق مع الجماعات الإسلامية الأخرى فيما يتعلق بمؤامرة اغتيال الرئيس السادات . وخلال جلسات المحاكمات أكد عبود الزمر ، وهو ضابط برتبة مقدم فى الجيش ومن قادة التنظيم ، على أنه لم تكن هناك أية اتصالات بالجماعات الإسلامية الأخرى ، هذا بالرغم من اعتراف بعض أعضاء التنظيم بالمشاركة فى المعسكرات الإسلامية الصيفية ، واللقاءات الإسلامية التى كانت تعقدها الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية . وعلاوة على ذلك كان عبود الزمر واضحاً فى مسألة أن التنظيم كان يتحرك بحرية واستقلالية تامة عن أية قوى سياسية أخرى . وأشار إلى أن جماعته لم تكن مستعدة لمرحلة الثورة الإسلامية الشعبية ، وأن التنظيم قد أجبر على القيام بحركة مبتسرة وقبل الأوان بسبب افتضاح أمر التنظيم وممارساته وأنشطة أفراد التنظيم التى كشفتها السلطات الأمنية .

كان تجنيد المدنيين يتم من قبل جماعة مختارة من قيادات التنظيم . ووفقاً لرواية عبود الزمر ، كان ثمة قيادات خمسة لمناطق القاهرة الكبرى والجيزة . كانوا يترددون على المساجد الأهلية لتجنيد الأعضاء المحتمل تجنيدهم . ولم يكن هناك تقسيم عمل ، ولا تقسيم إقليمى للمسئوليات والأعباء داخل التنظيم . بل إن التجنيد أحياناً ما كان يتم فى أى مكان وعن طريق أى عضو مسئول فى التنظيم . علاوة على ذلك ، أشار عبود الزمر إلى أن معظم أعضاء التنظيم قد تم تجنيدهم فى المساجد الأهلية التى تقع فى ضواحى القاهرة وفى مدن الأقاليم حيث

تعيش كتل سكانية شكلت المادة البشرية الخام للتنظيم . وذكر أيضاً أن ممارسات وأنشطة التنظيم لم تتجاوز الجيران المحليين ، لأن الجماعة كانت فى مرحلتها الجنينية والأولية . ولكنه أضاف أن التنظيم كان ينوى الانتشار والتوسع إلى خارج الجماعات القريبة لكى يحقق هدف الثورة الشعبية الإسلامية .

وقد أعلن محمد عبد السلام فرج ، القائد المدنى لتنظيم الجهاد فى القاهرة ، أنه وآخرون من أعضاء التنظيم نجحوا فى كسب تأييد ضباط الجيش لأنهم على دراية ومعرفة متخصصة فى استعمال الأسلحة كما يمكنهم الحصول بسهولة على الأسلحة والذخيرة من معسكراتهم ، وعلى الضد من ذلك ، أنكر عبود الزمر أنه كانت هناك أية جهود خاصة لتجنيد ضباط الجيش والجنود العاملين بالقوات المسلحة ، وصرح بأنه كان يخشى اكتشاف أمر التنظيم من قبل أجهزة الاستخبارات العسكرية وأمن الجيش والتى تغلغل فى المؤسسة العسكرية بكامل مستوياتها وصفوفها . لقد كانت المؤسسة العسكرية شديدة الإحكام ، ومصمتة تماماً فى مواجهة أى اختراق لها من قبل التنظيم ، ومن ثم فهو ، أى عبود الزمر ، لم يكن ينوى أبداً القيام بشن انقلاب عسكرى ، بل كان هدفه الذى يسعى وراءه هو القيام بثورة شعبية . وبالرغم من ذلك فقد التحق بالتنظيم عدد من ضباط الجيش بفعل مبادرة وجهود المدنيين فى التنظيم ، مثل محمد عبد السلام فرج أو عن طريق علاقات القرابة والمصاهرة والصداقة أثناء الخدمة فى الجيش ، أو عن طريق الاتصالات التى كانت تتم فى المساجد الأهلية ، وذكر "فرج" أنه كان يطلب من الضابط الالتحاق بالتنظيم كلما كانت هناك فرصة مناسبة لطرح هذا المطلب ، كما أن الكثيرين منهم اقتنعوا بفكرة التنظيم وتعهدوا بتدعيم وتعزيز قضية الجهاد . ومن ثم لم تكن مفاجأة أن نجد من بين كل المدنيين فى تنظيم الجهاد ، تحمل محمد عبد السلام فرج ، دونهم جميعاً ، المسئولية الكبرى والأساسية فى تجنيد الضباط الذين تولوا تنفيذ اغتيال السادات .

كان " خالد الإسلامبولى " ، هو الضابط الذى قام بدور حاسم فى عملية الاغتيال وثمة دلائل قوية توضح أن خالد علم بمؤامرة الاغتيال فقط قبل موعدها الحاسم والمشئوم بأيام قليلة قبل يوم السادس من أكتوبر موعد الاحتفال العسكرى بذكرى النصر فى حرب أكتوبر من عام ١٩٧٣م . لقد فكر فى التعاون مع قادة التنظيم لأجل تشكيل فريق يتحمل مسئولية تنفيذ المؤامرة ، وكان ذلك فى مقابلة مع عبد السلام فرج وبعض قادة الجماعات الإسلامية فى الوجه القبلى . قام فرج بتجنيد وضم ضابط عامل من بلدته ، بينما ضم الإسلامبولى إلى الفريق صديقه وقريبه عبد الحميد عبد السلام ، وهو ضابط صف متقاعد وكان يدير مكتبة لبيع الكتب . أما الرجل

الرابع الذى التحق بفريق الاغتيال فهو حسن عباس وكان ضابط صف بالجيش ، وتم تجنيده عن طريق فرج أيضاً . وكان حسن عباس واحداً من أعضاء التنظيم المسئولين عن التدريب العسكرى وأعتقل يوم ٢٥ سبتمبر بينما كان يحمل حقيبة سفر مملوءة بالمواد المتفجرة . وفى الحقيقة ليست هناك دلائل تشير إلى وجود روابط سابقة للأعضاء الأربعة لفريق الاغتيال بالتنظيم حتى لحظة تفكير خالد الإسلامبولى فى تنفيذ مؤامرة الاغتيال . بل أن هناك عضوين تم تجنيدهما بواسطة فرج وقابلا الإسلامبولى للمرة الأولى قبيل تنفيذ مؤامرة الاغتيال بوقت قصير.

وكانت علاقات القرابة والنسب أيضاً على درجة بالغة الأهمية فيما يتعلق بتجنيد وضم أعضاء جدد للتنظيم . فبعض أعضاء التنظيم كانت تجمعهم علاقات قرابة قوية ، على سبيل المثال ، عبود وطارق الزمر ، اللذين كانا على رأس قائمة الاتهام المقدمة للنائب العام ، كانا أبناء عمومة . وكان عبود قد تزوج أخت طارق . أيضاً كانت هناك علاقات مصاهرة وزواج داخلى بين أعضاء تنظيم الجهاد والأعضاء الذين ينتمون إلى جماعات إسلامية مناضلة أخرى كعلاقة المصاهرة بين واحد من أعضاء التنظيم فى أسيوط وشكرى مصطفى قائد الجماعة التى عرفت باسم جماعة التكفير والهجرة والذى أعدم لدوره فى اغتيال وزير الأوقاف السابق الشيخ محمد الذهبى فى عام ١٩٧٧م . والحقيقة أنه بسبب الروابط الاجتماعية وتماثل الرؤى السياسية بين جماعة شكرى مصطفى وعدد أعضاء تنظيم الجهاد فى أسيوط ، فإن التنظيم عرف فى أسيوط خطأً من قبل الصحافة المصرية بالتكفير والهجرة .

وبالإضافة إلى علاقات الصداقة والقرابة والنسب الواسعة فإن الجماعات الإسلامية المناضلة أخذت تؤسس جمعيات لتعليم وتحفيظ القرآن وعلومه ، ومراكز اجتماعية لجذب المهاجرين الذين يقطنون الأحياء السكنية فى أطراف مدينة القاهرة ، وبذلت الجماعات جهوداً واسعة من خلال هذه الجمعيات لكسب تأييد الجماهير التى كانت محل ثقة لاعتمادها على الروابط القوية المحلية . ويعود الحكم على نجاح الأسر التى أسستها الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية إلى الدعم والمساعدات المتعددة التى كانت تقوم بها الجماعات لمقابلة احتياجات الفقراء والمحتاجين من جماهير الطلاب داخل وخارج الجامعة .

وربما كان من أحد العوامل المسئولة عن تجمع المناضلين المسلمين مع بعضهم البعض هو الزيادة المضطردة فى أعداد المساجد الأهلية فى مناطق التجمعات المحلية للجماعات المتنوعة للتنظيم . وقد لاحظ الكثير من المراقبين أن الانبعاث الإسلامى المعاصر كان مصحوباً بتزايد أعداد المساجد الأهلية فى مصر ففى عام ١٩٧٠م كان عددها ٢٠,٠٠٠ مسجداً ، وفى

عام ١٩٨١م تضاعف هذا الرقم حيث أصبح مجموع المساجد فى مصر ٤٦,٠٠٠ منهم ٦,٠٠٠ ستة آلاف مسجداً فقط تتم إدارتهم بواسطة ٣,٠٠٠ ثلاثة آلاف إماماً معترف بهم رسمياً وخاضعين لوزارة الشئون الدينية والأوقاف . وقد اعترف وزير الأوقاف أن وزارته تفتقر إلى الإمكانات التى تسمح لها الإشراف على المساجد الأهلية ورقابتها . وكان جزءاً من هذه المشكلة يرتبط بتناقص أعداد خريجى الكليات الدينية فى جامعة الأزهر ، بل إن الكثيرين منهم وجد أن وظيفة إمام المسجد لم تعد جذابة ومغرية بسبب تدنى الأجور . وقد اكتسبت بعض المساجد الأهلية شهرة واسعة عندما شرع أئمتها فى إعلان استقلالهم عن السلطة وانتقاد ممارساتها ، مما دفع الجماعات الإسلامية المناضلة إلى إقامة صلات قوية مع هؤلاء الأئمة ، والذين أصبحت لهم شعبية كبيرة بين الجماهير كالشيخ المحلاوى فى مدينة الإسكندرية والشيخ حافظ سلامة فى مدينة السويس .

وقد تم تجهيز وتزويد المساجد الأهلية لتكون ملاذاً ومركزاً لبناء الاتصالات التى كانت تتم على نحو ضيق بين أعضاء التنظيم . إن عبد السلام فرج ، على سبيل المثال كان قد اقترب من خالد الإسلامبولى وفاتحة فى مسألة الانضمام للتنظيم بعد لقاء تم بينهما فى أحد المساجد الأهلية فى منطقة بولاق الدكرور القريبة من جامعة القاهرة وبعد أن أنهى فرج حديثه الدينى فى المسجد . وقد تم ذلك اللقاء قبل ٦ أشهر تقريباً من تنفيذ مؤامرة اغتيال الرئيس السادات . كان خالد يبحث عن شقة للإيجار وطلب من فرج مساعدته . وبعدها قابل كل منهم الأصدقاء والأقارب الآخرين . وأظهرت العبارات التى جاءت على لسان أعضاء التنظيم أثناء المحاكمات أن استماعهم إلى الأحاديث الدينية لعديد من قادة الجماعات قد حفزتهم ودفعتهم للانضمام إلى التنظيم . فعلى سبيل المثال ، العضو الذى قاد الهجوم على محلات الذهب المملوكة للمسيحيين فى مدينة نجع حمادى اعترف أن تفكيره وتصرفاته قد تأثرت إلى حد بعيد بالأحاديث الدينية لقائد جماعة أسيوط . وكانت الجماعات المتنوعة التى أنطوى عليها التنظيم قد جاءت من جماعات الأفراد التى كانت تتردد على المساجد .

إن المساجد التى كانت تطوق القاهرة الكبرى ، ومن أهمها مسجد عمر بن عبد العزيز فى بولاق الدكرور ، والأنوار فى عين شمس والتوحيد فى منطقة الهرم وغيرها ، هذه المساجد كانت ضمن قائمة تحتوى على ٦٥ خمسة وستون مسجداً فى القاهرة وأطرافها ، تم وضعها تحت إشراف وزارة الأوقاف فى سبتمبر من عام ١٩٨١م .

وكانت شعبية المناضلين الإسلاميين وسلطانهم تتأسس فى المناطق التى تضعف فيها أو تغيب عنها سلطة الدولة . والإجراءات القمعية والأمنية الصارمة التى اتخذها نظام حكم السادات ضد قوى المعارضة الدينية والعلمانية فى سبتمبر من ١٩٨١م وقبل شهر واحد من اغتيال السادات ، تتيح لنا التحقق من مدى صحة التصريحات الصادرة عن وزير الداخلية وقتها ، والتى ذكر فيها أن المناضلين الإسلاميين يشكلون الجهاز السرى لجماعة الإخوان المسلمين ، وأن من تضمنتهم أوامر الاعتقال الصادرة كانوا بالفعل تحت مراقبة الأجهزة الأمنية . ولكن يبدو ، وبشكل عام ، أن قائمة سبتمبر ١٩٨١م والتى شملت ١٥٣٦ مصرياً والذين يشكلون كل خصوم النظام السياسيين لم تتضمن من اعتقلوا قبل إجراءات سبتمبر . وبمقارنة هذه القائمة مع قائمة أعضاء التنظيم التى شملها قرار الاتهام من قبل النائب العام فى قضية اغتيال الرئيس السادات ، يمكننا أن نحكم على فاعلية أجهزة الأمن ، ومدى ما تتمتع به من بصيرة نافذة لرؤية الدوافع الكامنة وراء المؤامرة الانتحارية التى أودت بحياة الرئيس السادات على يد المناضلين الإسلاميين فى السادس من أكتوبر من عام ١٩٨١م ، وما تلاها من أحداث عنف وصدام مع قوات الأمن فى أسيوط .

فمن بين ٣٠٢ (الثلاثمائة وأثنين) عضواً فى قائمة الاتهام فى قضية اغتيال الرئيس السادات ، كان يوجد فقط ٢٧ (سبعة وعشرين) عضواً من بينهم فى قائمة سبتمبر التى سبقت حادثة الاغتيال وبنسبة ٨,٩٪ من مجموع من شملهم قرار الاتهام فى قضية الاغتيال . إن عشرين عضواً من هؤلاء كانوا من محافظات الفيوم ، والمنيا ، وسوهاج ، وقنا ، وهؤلاء الأعضاء كانوا على رأس قائمة النائب العام كمنظمين مسئولين عن تدبير مؤامرة لقلب نظام الحكم . وعلى الرغم من أن أوامر الاعتقال قد صدرت خلال الأسبوع الأول من شهر سبتمبر ، إلا أن كل هؤلاء الرجال تقريباً قد ظلوا مطلقى السراح ، ومن ثم أمكنهم المشاركة فى مؤامرة الاغتيال وفى الصدام مع قوات الأمن فى مدينة أسيوط . هذا بالإضافة إلى وجود ٢٢ (اثنين وعشرين) عضواً ممن شملهم قرار الاتهام كانوا هاربين ، وتشير الدلائل إلى أنهم كانوا يعملون فى الخارج .

وبالإضافة إلى قادة الجماعات الذين جاءت أسماؤهم فى قائمة سبتمبر ١٩٨١م ، فإن عدداً من أعضاء التنظيم كانت تربطهم صلات قوية ببعض من اعتقلوا فى خلال إجراءات سبتمبر تلك ، مما ضاعف من مرارتهم وسخطهم واستيائهم من نظام الحكم ، وهو الأمر الذى دفعهم إلى القيام بأعمال يائسة . فعلى سبيل المثال كان شقيق خالد الإسلامبولى هو أحد المعتقلين فى

إجراءات سبتمبر وطبقاً لرواية شهود العيان سقط خالد مغشياً عليه عند سماع نبأ اعتقال شـقيقه ، وأقسم على الانتقام له والثأر للمحنة التى أصابت أسرته .

إن العلاقة بين اعتقالات سبتمبر ١٩٨١م والتعرف على أعضاء التنظيـــم تكشــف عـــن معلومات مهمة تتعلق بقدرة الأجهزة الأمنية وقتها على إبقـــاء زعمـــاء الجماعـــات الإســـلامية المناضلة تحت المراقبة . لقد نجحت أجهزة الأمن فى السيطرة على الجماعات وزعمائـــها فـــى جنوب مدينة بنى سويف برغم عدم اعتقالهم وعلى الضد من ذلك ، أخفقت على امتداد النطـــاق الشمالى للقاهرة الكبرى وفى جنوبها الذى يتداخل مع الجيزة ، فى اختراق الجماعات فى هـــاتين المنطقتين . وكما لاحظ بعض المراقبين للمسرح السياسى فى القاهرة ، أن نظام الحكـــم أحكـم مراقبته وسيطرته الدقيقة على ممارسات الجماعات الإسلامية التى تعمل فـــى العلـــن وتراعـــى قواعد العمل السياسى الشرعى ، فى حين أن النظام أهمل وبدرجة كبيرة الجماعـــات الإســـلامية المناضلة التى كانت ممارستها وأنشطتها غير بادية للعيان برغم خطورتها البالغة .

وتوجد أدلة كافية تجعلنا نقترح أن معظم الجماعات المناضلة والفاعلـــة التـــى اشـــتركت واندمجت فى تنظيم الجهاد تركزت أساساً فى الوجه القبلى . ويوضــــح الجـــدول رقـــم (١) أن نسبتهم تفوق بكثير من جاءوا من الوجه البحرى .

جدول رقم (١)

توزيع أعضاء تنظيم الجهاد حسب الأقاليم

الإقليم	العدد	النسبة المئوية
- القاهرة الكبرى	٧٣	٢٦,١
- الوجه القبلى	١٨٣	٦٥,٤
- الوجه البحرى	٢٤	٨,٦
المجموع	٢٨٠	١٠٠,٠

المصدر : قائمة أعضاء التنظيم الصادرة عن مكتب النائب العام والمنشورة فى جريدة الأهـــرام فى ٩ مايو من عام ١٩٨٢م . والمجموع لا يتضمن عدد أثنيـــن وعشـــرين عضـــواً هارباً .

مما لا شك فيه أن معدلات التنمية فى الوجه القبلى بمصر كانت بشكل عــام أبطــأ مــن مثيلاتها فى بقية أجزاء مصر . وهذا التأخر يمكن رده إلى عوامل متعددة ، من بينها ندرة وقلــة المصادر . وبصفة خاصة الأراضى المتاحة والصالحة للإنتاج الزراعى ، وثبات وقوة التــأثيرات التقليدية ، باعتبارها انعكاساً لنظام العائلة الممتدة المــهيمن بشــكله البطريركــى ، وسياســات الحكومة المركزية التى كانت بشكل معتاد ، ويكاد يكون تقليداً ، تعامل الوجه القبلى بإهمال كبــير وخطير . وفى السنوات الأخيرة أصبحت مدن الوجه القبلى تعانى من توســع وتضخــم هــائل بفضل افتتاح الجامعات ، وبفضل ما أثارته التحويلات النقدية الوافدة من أبنــاء الصعيــد الذيــن هاجروا إلى دول الخليج العربى من ارتفاع معدلات بناء المساكن .

وتعد عواصم محافظات الوجه القبلى كأسيوط ، والمنيا على سبيل المثال ، علامات فارقــة وقاطعة فى المتصل الريفى الحضرى للإقليم . فهذه المناطق تتسم أصلاً بغلبة وســطوة التقــاليد ثم تعرضت لتأثير عوامل وفعاليات التحضر السريع ، ومن ثم كانتا من أكــثر المنــاطق التــى شهدت حوادث عدم الاستقرار الاجتماعى ، والتى اتخذت شكل صراع ونزاع وعنــف طــائفى وسياسى . لقد تضاعف عدد سكان الحضر فى أسيوط فى العقدين المــاضيين (١٩٦٠م-١٩٨٠م) . وكانت نسبة سكان الحضر فى الوجه القبلى بكامله تصل إلى ٤٥٪ من مجموع السكان فيــه . وبمقارنة هذه النسبة بمحافظة المنيا نجد أنها كانت ٣٤٪ . وتظهر أسيوط على اعتبار أن لديــها عدد سكان حضريين أكبر من المنيا (٢١٤,٠٠٠ بالمقارنة بـــ ١٤٦,٠٠٠) .

ويرجع زيادة عدد سكان الحضر فى أسيوط ، فى جانب منه ، إلى زيادة معدلات تســجيل الطلاب فى جامعة أسيوط . إذ تشير الإحصاءات المتاحة إلــى أن عــدد الطــلاب المســجلين بالجامعة قفز من ١٥,٠٠٠ طالباً تقريباً فى عام ١٩٧١م-١٩٧٢م إلــى ٢٨,٠٠٠ فــى عــام ١٩٧٦ ، ١٩٧٧ ، وبمقارنته بالطلاب المسجلين فى جامعة المنيا فـــى عــام ١٩٧٦م-١٩٧٧م نجد أنه لم يتجاوز فى المنيا عدد ١٠,٠٠٠ طالباً .

وتشترك كل من محافظتى أسيوط والمنيا فى أن بهما اضطرابات وقلاقل عنيفــة ، كمــا شهدتها درجات عالية من القمع والقهر الذى تمارسه الدولة أكثر من أى عاصمة محلية أخــرى . ووفقاً للبحوث والمشاريع البحثية التى انجزت ، فإن خبرة المنيا مع التطرف الدينى بــدأت فــى عام ١٩٧٥م . وقد أرجعت البحوث هذه الظاهرة إلى نفوذ المناضلين الإسلاميين فى المؤسســات التعليمية بكامل مستوياتها وإلى سيطرتهم على المساجد . ففى المدينة حاليا ٢,٠٠٠ ألفى مسجد ، ويوجد من كل أربعة مساجد مسجد واحد يخضع لإشراف الأوقاف وبه إمام رســمى مــن قبــل

وزارة الأوقاف والشئون الدينية . وقد انضمت عناصر المناضلين الإسلاميين فى محافظة المنيا إلى الجماعات الإسلامية فى محافظة أسيوط لإظهار التماسك والتضامن بين المناضلين الإسلاميين كلما حدثت أية مواجهات وصدام مع الأجهزة الأمنية . إن إحدى المواجهات العنيفة التى حدثت فى نوفمبر من عام ١٩٨٠م انتهت بأحداث عنف تفاقمت حدتها إلى حد تعطيل الدراسة فى جامعة أسيوط . وفى نهاية السبعينات ، وعلى امتداد عامى ١٩٨٠م-١٩٨١م كانت أجهزة وقوات الأمن تقوم بالتفتيش من بيت إلى بيت بحثاً عن الأسلحة المخبأة فى أحياء أسيوط والمنيا ، وقد ساهم ذلك فى رفع معدلات التوتر والسخط الذى بلغ ذروته فى الصدمات الدامية التى وقعت مع قوى الأمن فى مدينة أسيوط ولمدة يومين بعد اغتيال الرئيس السادات .

ويتركز أعضاء التنظيم فى هذه المناطق التى كانت أكثر من غيرها معاناة للاضطرابات الناتجة عن التحضر ، كما تم الإشارة إلى ذلك سابقاً ، وفى المناطق التى تضخمت إلى حد أنها أصبحت جزءاً من العاصمة . إن قائمة اعتقالات أعضاء التنظيم على أساس المحافظات والمناطق سوف تكشف لنا الكثير . إذ يكشف توزيع أعضاء التنظيم على المحافظات أن القاهرة الكبرى ، والجيزة يوجد بها تركز وكثافة عالية من أعضاء التنظيم . وفى داخل القاهرة الكبرى ، كانت أخطر المناطق التى يوجد بها أنشطة وممارسات التنظيم ، وهى أحياء المطرية ، والزيتون ، وروض الفرج ، والوايلى ، وعين شمس ، والساحل ، وكل هذه الأحياء تكمن فى النطاق الشمالى والشرقى ، وكانت وعاءً استوعب المهاجرين الريفيين على امتداد القرن العشرين . وفى المقابل لم توجد ممارسات وأنشطة هامة وذات معنى للمناضلين الإسلاميين فى المناطق القديمة والأكثر استقراراً من المناطق الشعبية فى قلب مدينة القاهرة كمصر القديمة والسيدة زينب .

وفى مدينة الجيزة احتفظت بولاق الدكرور بنسبة عالية من أعضاء التنظيم . وهو أحد الأحياء القريبة من جامعة القاهرة ويتمتع بكثافة سكانية عالية . ومعظم سكان بولاق الدكرور يعيشون فى ظروف معيشية متدنية المستوى وسيئة ، فالوحدات السكنية ، فى معظمها ، تعد غير صالحة للمعيشة فى ظل مستويات الدخول المنخفضة للمهاجرين الريفيين . وكان "عبد السلام فرج" أحد هؤلاء المهاجرين الريفيين وهو مهندس التنظيم الرئيسى والمنظر المعتمد للتنظيم ، وكان أتباعه فى حى بولاق الدكرور وحده وفقاً لإحدى الصحف ، يقدرون بسبعين ٧٠ عضواً .

وتتضمن المنطقة الغربية من الأهرامات أيضاً نسبة من المناضلين الإسلاميين . وهى منطقة شهدت توسع وامتداد سكنى ضخم فى العقد الماضى (١٩٧٠م-١٩٨٠م) من خلال تحول

الأراضى الزراعية إلى أراضى مبانى ومناطق ذات طابع حضرى وكانت بعض قطع الأراضى المملوكة لأصحابها قد استولى عليها أفراد من ذوى النفوذ والسلطة والجدول التالى يوضح بيانا بتوزيع أعداد أعضاء التنظيم فى محافظات الجمهورية .

جدول رقم (٢)

توزيع أعضاء التنظيم على المحافظات

المحافظة	العدد	النسبة المئوية
القاهرة الكبرى	٧٣	٢٦,١
الجيزة	٦٧	٢٣,٩
أسيوط	٣٧	١٣,٢
سوهاج	٢٥	٨,٩
المنيا	٢٣	٨,٢
قنا	١٢	٤,٣
بنى سويف	١٠	٣,٦
الشرقية	١٠	٣,٦
الفيوم	٩	٣,٢
الدقهلية	٥	١,٨
بنها	٤	١,٤
محافظات أخرى	٥	١,٨
المجموع	٢٨٠	١٠٠٪

المصدر : قائمة أعضاء التنظيم الصادرة عن مكتب النائب العام والمنشورة فى جريدة الأهرام فى ٩ مايو عام ١٩٨٢ .

لقد تحولت هضبة الأهرام ذاتها إلى منطقة للاستجمام والاستمتاع ، حيث بنى فيها بعض الأثرياء وأصحاب النفوذ ، بما فيهم الرئيس السادات نفسه ، بنوا بيوتا صغيرة ، شاليهات ، وفيلات ، الأمر الذى قضى على الإحساس الجمالى والتاريخى للمنطقة . أيضاً أصبحت الملاهى الليلية سمة مميزة ومستوطنة فى شارع الهرم . إن سكان القرى المجاورة فى (ناهيا وكرداسة وصفت اللبن) التى نشأ فيها جانب كبر من المناضلين الإسلاميين بما فيهم عبود الزمر وعائلته الكبيرة داهمهم الشعور بالرعب والخوف بسبب الهجوم القاسى والشرس على أسلوب حياتهم وقيمهم التقليدية .

وكانت أخطر واقعة تشير إلى عدم الاستقرار قد وقعت عندما تمت عملية إجلاء قسرى لعديد من الأسر التى تسكن قلب القاهرة ووسطها ، من أجل بناء فنادق ومراكز سياحية فى هذه المناطق . وهذه الأسر التى تم ترحيل بعضها إلى منطقة الزاوية الحمراء والتى كانت مسرحاً كبيراً فيما بعد للصراع والعنف الطائفى الغاضب فى يونيو عام ١٩٨١م ، والبعض الآخر تم ترحيله خلف مطار القاهرة فى حى عين شمس القريب من حى ألف مسكن ، وهى منطقة سكنية ذات كثافة عالية ، وكانت تعيش فيها أخت خالد الإسلامبولى ، وحيث تقابل بعض قادة الجماعات لتدبير مؤامرة الاغتيال .

وفى مدن المحافظات الأخرى كان للمناضلين الإسلاميين مقار إقامة ومساكن أثناء فترة الدراسة فى عواصم المحافظات مثل المنيا وأسيوط وسوهاج ، والبعض الآخر منهم جاء من القرى القريبة والمجاورة للمدن ، وكان أغلب هؤلاء إما أنهم عاطلون عن العمل ، أو عمال غير زراعيين ويوضح الجدول رقم (٣) أن النسبة الكبيرة من المناضلين كانت من الطلاب ، وأن التوزيع العمرى يشير إلى نفس النمط المشابه . إن النسبة المنخفضة جداً من الفلاحين المؤيدين لوجه نظر المناضلين والمنخرطين فى التنظيم تعود إلى أن الإسلام الكفاحى والمناضل هو ظاهرة حضرية أولاً وقبل كل شيء ، وقد وجدت هذه النسبة من الفلاحين بصفة خاصة فى المناطق التى حدث بها تحول مفاجئ سواء بفعل نمو وتضخم مدن المحافظات ، أو من خلال عمليات إدماج بعض القرى فى كردون مدينة القاهرة العاصمة وتوضح الجداول ٣ ، ٤ على الترتيب توزيع أعضاء التنظيم حسب المهنة والفئات العمرية .

جدول رقم (٣٠)

توزيع أعضاء تنظيم الجهاد حسب المهنة

المهنة	العدد	النسبة ٪
طلاب	١٢٣	٤٣,٩
عمال	٤١	١٤,٦
مهنيون	٣٥	١٢,٥
عاطلون	٣٠	١٠,٧
أصحاب محلات	١٦	٥,٧
موظفون رسميون حكوميون	١٥	٥,٤
بوليس وجيش	١٤	٥,١
فلاحون	٦	٢.٢
الجملة	٢٨٠	٪١٠٠

جدول رقم (٤)

توزيع أعضاء تنظيم الجهاد حسب الفئات العمرية

الفئات العمرية والسن	العدد	النسبة %
أقل من ٢٠ سنة	٤٩	١٧,٥
من ٢١ إلى ٣٠ سنة	١٩٦	٧٠
من ٣١ إلى ٤٠ سنة	٣٠	١٠,٧
أكثر من ٤٠ سنة	٥	١,٨
المجموع	٢٨٠	١٠٠%

لم تأت الأغلبية السائدة من المناضلين الإسلاميين من الصفوة الريفية التقليدية ، والتي كانت القاعدة الرئيسية فى تزويد نظم الحكم المتوالية فى مصر بالتأييد والدعم ، كما لم تأت أيضاً من الطبقات الوسطى الحضرية ، أو الوسطى العليا ذات النفوذ والتأثير . إن المناضلين الإسلاميين هم فى الغالب كانوا من شرائح خاصة داخل الطبقات الوسطى الدنيا التي تشغل وظائف وأعمال ذات دخل منخفض ، والذى يجعل هذه الشرائح ذات سمات خاصة هو طبيعة وعيها السياسى ، ووجود نسبة عالية من بين أفرادها يعرفون القراءة والكتابة ، ووجود اتجاهات وميول قوية لديها للحراك الاجتماعي الصاعد ، وحتي العاطلين عن العمل من المناضلين كانوا من المؤهلين أصحاب التعليم الفنى المتوسط والعالي .

وكانت قيادات جماعات التنظيم مزيجاً غريباً من البشر المختلفين من حيث الخلفيات والأصول الاجتماعية . ومن السخرية ، أنه بالرغم من أن عيون فصائل السادات الأمنية حاولت بث الرعب والخوف ، فإن أفراد عائلات وأسر المناضلين قد أصبحوا أكثر ميلاً إلى ذويهم من المناضلين الإسلاميين وكانت مشاركة كل من عبود الزمر وخالد الإسلامبولى قد أصبحت أكثر فاعلية فى إنجاز وتنفيذ مؤامرة الاغتيال .

ويعد عبود الزمر[٢] (٣٥ عاماً) أعلى رتبة عسكرية لضابط الجيش فى التنظيم ، كان يشغل رتبة مقدم فى الاستخبارات العسكرية ، ومشاركته فى عملية الاغتيال كانت السبب الرئيسى فى التنبه للخطر الذى عبر عنه والمتمثل فيه الخوف من أن يكون المناضلين الإسلاميين قد اخترقوا وتسللوا إلى المناطق الأكثر حساسية فى التنظيم الهرمى للجيش .

كان عم عبود الزمر (جنرالا) فى الجيش المصرى وقتل فى حرب أكتوبر ١٩٧٣م ، وكان له عم آخر عضواً فى مجلس الشورى ، أما والده فقد كان عمدة قرية (نهيا) وهى إحدى قرى محافظة الجيزة حتى تم استبداله بعمدة من أسرة أخرى ، وثمة علاقات قرابة ونسب امتدت واستمرت للمحافظة على أوضاع النفوذ والتأثير ، وكان هناك ثلاثة أشخاص آخرين فى الجيش برتبة (رائد) ، وأحد أفراد الأسرة كان يشغل وظيفة سكرتير الحزب الوطنى الديمقراطى الحاكم لمنطقة إمبابه فى محافظة الجيزة .

كما ارتبطت العائلة عبر الزواج الداخلى مع بعض الأسر القديمة ذات التأثير فى نفس المنطقة . وهذه العائلات والأسر بما فيها أسرة الزمر قد حققت ، تاريخياً ، أرقام قياسية فى الترشيح لانتخابات البرلمان المصرى قبل ثورة يوليو ١٩٥٢م وبعدها . وقد حاول النظام تملق وكسب ود ورضا أسرة الزمر كجزء من جهود النظام لتهدئة الأسر المتصارعة فى هذه المناطق ويتضح ذلك مما ادعته إحدى الصحف من أن والدة الزمر قد حجت إلى مكة على نفقة الدولة علاوة على ذلك فإن طارق الزمر كان قد تسلم مبلغ ٥,٠٠٠ خمسة آلاف جنيهاً كمنحة من الدولة للمساهمة فى بناء مسجد قرية نهيا .

وتتشابه الخلفية الاجتماعية لخالد الإسلامبولى ضابط الجيش الذى قاد فريق الاغتيال مع عبود الزمر جاء الإسلامبولى من عائلة فى مدينة ملوى بمحافظة المنيا أتيح لها الاستفادة من التعليم العالى وبالتحديد فى مهنة المحاماة . فقد كان والده يعمل محامياً استشارياً لمصنع السكر فى نجع حمادى ، وكان عمه قاضياً متقاعداً ، وفى الواقع فإن ثمة دوافع قوية تدفع للاعتقاد بأن أسرة الإسلامبولى استمرت لفترة طويلة تتمتع بنفوذ وتأثير سياسى واجتماعى كبير . على سبيل المثال ، فإن منصب رئيس مجلس مدينة المنيا كان يشغله شخص قريب للأسرة ، علاوة على ذلك فإن الأسرة كان بها ضباط ذا رتبة عالية بالجيش ، ومن ثم فإن هناك أدلة قوية تدحض وتنفى الادعاءات التى شاعت مبكراً حول أن عائلة الإسلامبولى غريبة عن المجتمع المصرى بسبب أصلها التركى . وتظهر البيانات المتاحة بأن المناضل الإسلامى فى داخل عائلة خالد الإسلامبولى كان شقيقه الذى ذهب إلى الحج مرتين بالرغم من أنه كان ما يزال طالباً . فقد احتجز وسجن بواسطة بوليس أسيوط بسبب هتافه بشعارات مضادة للسادات خارج محطة القطار فى ١٩٧٩م وهذا الاعتقال يفسر لنا لماذا اعتقل فى الهجوم على المعارضة فى سبتمبر عام ١٩٨١م .

وفى المقابل نجد أن أغلبية قادة التنظيم ينتمون إلى أصول الطبقة الوسطى الدنيا ، وبعض منهم على صلات قوية بالإخوان المسلمين بالرغم من أن القيادة الحالية للإخوان المسلمين تنكر وجود أية صلات بالمناضلين الإسلاميين ، بل تدين بشكل عام وتستنكر كل أنشطة وممارسات الجماعات الإسلامية المناضلة . وبالرغم من هذا الإنكار الظاهر فإن تاريخ الإخوان المسلمين لا سبيل إلى الخلاص والفكاك منه فهو مجدول بالعنف والاغتيال السياسى فى مصر .

ويوجد مثلين للربط بين الإخوان المسلمين ومثل هذا العنف ، الأول يتمثل فى أعضاء الإخوان المسلمين الذين قضوا أحكاماً بعقوبة السجن لمدة طويلة تحت حكم جمال عبد الناصر أولئك أصبحوا من المناضلين الإسلاميين ، وقد أخذوا يطورون ما يمكن أن يوصف بكونه نظرة دينية وإيمانية للعالم الخارجي والثانية ، ظهرت عندما تمت إدانة قادة الإخوان المسلمين من قبل الجماعات الإسلامية المناضلة بسبب مواقفهم المعتدلة من سياسات الرئيس ومحاولاتهم الدائبة للوصول إلى تسوية دائمة مع نظام حكمه .

وفى مواجهة اعتدال الإخوان المسلمين ومهادنتهم لنظام حكم الرئيس السادات ، فإن بعضاً من شباب الإخوان تحرر من وهم الاعتدال الإخوانى وتحول إلى الموقف النضالى الذى لا يهادن النظام . وقد انقسم هذا البعض إلى فريقين . الأول آثر الانسحاب والعزلة إلى حين بلوغ جماعة المسلمين طور الاستقواء والتمكن بعد الاستضعاف مثل جماعة شكرى مصطفى المعروفة بالتكفير والهجرة . والفريق الثانى تحول إلى الجهاد والصدام المباشر مع نظام الحكم بعد أن وضع مسألة الاستيلاء على سلطة الدولة فى قمة مهامه وأعماله . وينتمى محمد عبد السلام فرج مؤسس جماعة الجهاد ومهندسها والمنظر المعتمد لديها إلى هذا الفريق .

كان والد عبد السلام فرج يعمل موظفاً فى وزارة الصحة وعضواً متميزاً فى جماعة الإخوان المسلمين وكان قد اعتقل لعدة مرات ، وقبل الاستقرار فى بلدته (الدلنجات) بمحافظة البحيرة ، عاش فى قرية صغيرة فى إمبابة بالجيزة ، وخلال الخمسة والعشرون عاماً فى الدلنجات توثقت علاقاته وتدعمت بفضل اشتغاله بالتجارة والزواج داخل القرية . كان فرج خريج كلية الهندسة حاصل على درجة مهندس كهرباء والتحق بالعمل بالجهاز الإدارى فى جامعة القاهرة ، وبقى قريباً من بولاق الدكرور . وامتيازه الرئيسى على أية حال كتابه (الفريضة الغائبة) التى يعنى بها الجهاد ويقع فى ٤٥ صفحة واعتبرته السلطات دستور التنظيم وتدعو هذه الفريضة المسلمين إلى ممارسة الجهاد كواجب دينى أصولى ، وفسرت السلطات هذا التوجه على أنه تحريض على التمرد المسلح ضد الحكومة الدستورية القائمة .

إن نقطة التقاء الإسلام الكفاحى المناضل ، والإخوان المسلمين ، والمناضلين الأقباط ، وجماعات الضغط الحضرية والاستخدام السياسى للدين فى استراتيجية نظام السادات ، كانت هى الصدامات الطائفية فى الزاوية الحمراء والتى عجلت من ثم بالإجراءات الصارمة ضد العلمانيين والطائفيين فى سبتمبر من عام ١٩٨١م .

تقع الزاوية الحمراء فى الجزء الشمالى الشرقى من القاهرة وأصبحت تحت الإدارة المحلية لحى شمال القاهرة ، وعلى المستوى السياسى تخضع المنطقة لإشراف اللجنة المحلية للحزب الوطنى الديموقراطى لحى الشرابية ، وتقدر مساحة المنطقة بحوالى ٤٠ فداناً ، وكانت فى الأصل ملكية وقف وأصبحت ملكا للدولة بعد إلغاء الوقف ، وقد تزايدت التعديات على أرض الدولة عندما ألغيت ملكية الوقف كلما جاء مستوطنون جدد للعيش فى المنطقة ، وقد جاء المستوطنون الأوائل من الوجه القبلى فى عام ١٩٤٥م ، ولكن بعدها جاء المهاجرون الريفيون الجدد من جهات مختلفة فى مصر . وقد صاغ بعض المهاجرين الجدد روابط مشتركة وصلات مع المستوطنين القدماء ، وقد أعطت الحياة المشتركة فى هذا الحى شخصية ذات خواص متغايرة ومتباينة بدأ الإحساس بها مع تزايد التوترات الناشئة عن تزايد الكثافة السكانية ، وقد لاحظ كاهن قبطى فى المنطقة أن معظم المتاعب بدأت تظهر بعد وصول مهاجرين ريفيين من محافظة المنيا وكما أشرنا قبلا فإن محافظة المنيا لها تاريخ طويل فى الصراع الطائفى ومن الواضح ، أن المهاجرين الريفيين حملوا إلى المدينة تحيزاتهم وعصبياتهم القديمة وضغائنهم التافهة .

كان السبب المباشر للصراع الطائفى فى الزاوية الحمراء هو قرار حكومى باستخدام مكان صغير فى شمال الزاوية الحمراء لسكنى قاطنى الأحياء الفقيرة فى وسط العاصمة بعد ترحيلهم وإجلائهم عنها ، ففى عام ١٩٧٩م صدر قرار من محافظ القاهرة بتدمير الأحياء الفقيرة فى وسط العاصمة ومنها عشش الترجمان وعرب المحمدى ، وترحيل سكانها إلى الزاوية الحمراء كمناطق استقرار وسكنى جديدة على أطراف حى مصر الجديدة . وكانت عشش الترجمان أحد الأحياء الفقيرة فى وسط القاهرة ، حيث منطقة الأعمال والتجارة ، وبينما كانت عرب المحمدى أيضاً أحد الأحياء الفقيرة فى الجزء الشرقى من المدينة بالقرب من جامعة عين شمس ، وقد أخليت المناطق من سكانها لبناء مساكن للطبقة العليا ، ومكاتب لرجال الأعمال وقد لاحظ اثنان من علماء الاجتماع أن دراسة اتجاهات سكان هذه الأحياء الفقيرة قبل ترحيلهم تكشف عن وجود درجة عالية من الاستياء والغضب لأسباب عديدة من بينها فقدانهم سبل وأسباب العيش والحياة

التي يعيشونها وسط الخدمات الحقيرة التي زودت بها هذه المناطق ، كما أنهم كانوا أكثر مرارة وسخطاً بسبب توقعاتهم بانهيار علاقاتهم الاجتماعية وبتفسخ النسيج الاجتماعي الذي كان يربطهم ببعضهم البعض منذ أن علموا بأنهم سيرحلون إلى مكانين متباعدين .

علاوة على ذلك لوحظ أنه قد استخدم الإكراه والإجبار والإخلاء القسري لإجلاء السكان ومن ثم لم يكن مفاجأة إذن أنه بعد وصول المستوطنين إلى الزاوية الحمراء أن نمت وتفاقمت لديهم مشاعر المرارة بسبب اغترابهم .

بدأت عمليات إخلاء وترحيل السكان في عام ١٩٧٩م وكانت ترمي إلى تنفيذ خطة على مرحلتين تنتهي في عام ١٩٨١م كانت الخطة تتضمن توطين ٥,٠٠٠ خمسة آلاف أسرة أو ٣٠,٠٠٠ ثلاثين ألف فرد . ولاحظ عالم الاجتماع الذي زار الزاوية الحمراء تبادل الصدامات الطائفية ، إن العائلات والأسر التي جاءت من عشش الترجمان كانوا يعيشون في ظل ظروف مروعة وقاسية مردودة إلى تجاهلهم المكان الفسيح الواسع . كان تقديره أن معامل التزاحم يصل وقتها إلى ٧ سبعة أفراد في الحجرة الواحدة وذلك في أغلب الأحيان ، فضلاً عن وجود أسرتين وأحياناً لاحظ أسر متقاربة تعيش في شقة واحدة مشتركة .

وكم السادات رواية مختلفة للأحداث جاءت في جريدة مايو ، الجريدة الرسمية للحزب الوطني الديموقراطي ، قال فيها أنه قبل عامين عندما كان في الإسكندرية ، استدعى وزير الإنشاء والتعمير ، المهندس حسب الله الكفراوي . وأعطاه التعليمات التالية : " أسمع لمدة ثلاثين عاماً من قبل الثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ إلى اليوم ، ونحن نواجه مشكلة كبيرة أسمها عشش الترجمان وعرب المحمدي في وسط القاهرة . أنها مشكلة خطيرة وتعطي صورة سيئة عن مستوى حياة الشعب ، وقد استدعيتك لأخبرك بأن الوقت حان هذه المشكلة في التو واللحظة . لن أنتظر طويلاً لترك هذه المشكلة تستمر في الوجود ، وقد تحرك الكفراوي في حال . لقد اختار الزاوية الحمراء وقرر تحريك سكان عشش الترجمان وعرب المحمدي إلى الزاوية الحمراء وفي السنة الماضية ذهبت إلى الزاوية الحمراء ، في جولة تفتيشية في المنطقة ، ودخلت بعض المنازل وتحدثت إلى أصحابها . وفي الحقيقة كنت مسروراً بسبب رؤية السعادة على وجوه السكان الجدد . لقد تركوا أكواخهم ، ويعيشون الآن في منازل صحية في منطقة قد أعيد بنائها وفقاً للنظم الحديثة " .

وعلى النقيض من الانطباعات والتصورات التي صاغها الرئيس السادات ، أصيب سكان الزاوية الحمراء وتأثروا تأثراً عميقاً بسبب السياسات التي تبنتها الحكومة وبصفة خاصة الانفتاح

الاقتصادى والحرية الاقتصادية التى أدت إلى فتح الطريق أمام الارتفاع المتزايد فـــى تكـــاليف المعيشة . لقد اتسعت الفجوة بين القلة من الأفراد القادرين على تحقيـــق الربـــح والكســـب مـــن الاتجار فى البضائع المستوردة فى جانب ، بينما فى الجانب الآخر الأغلبية المحرومــــة . وقـــد شحذت الجماعات الإسلامية سلاح الاختلافات والتباين الدينى بنشرها وإذاعتها لمعلومات حـــول مستوى الثراء والرخاء والازدهار الذى أنجزه وحققه رجال الأعمال الأقباط تحت مظلة الانفتـــاح الاقتصادى . ونلاحظ أنه خلال حوادث الشغب فى الزاوية الحمراء أن بعض المحلات المملوكـــة للأقباط قد نهبت أو تم تدميرها بالكامل .

وثمة روايات مختلفة للأسباب الكامنة وراء اندلاع الصراع الطائفى لقد أكد السادات فـــى إحدى خطبه أن الصدام بدأ بضغائن وخلافات تافهة بين اثنين من الجيران ، والتى تم اســـتغلالها بعد ذلك من قبل المتطرفين الدينيين ورجال السياسة ليحققوا مكاسب وأغراض سياسية وكعـــادة السادات ونظام الحكم ، وجه السادات اللوم إلى الشيوعيين والأفراد الـــذى ضللتـــهم المعارضـــة لإثارة القلاقل والاضطرابات الطائفية .

والحقيقة هى أن الحزب الوطنى الديموقراطى الحاكم قد شـــارك فـــى القتـــال فـــى هـــذه المعركة المهلكة والقاتلة من أجل تحقيق أهداف سياسية فى مقابل فقدان وضياع وغياب الوعـــى القومى . فى ذلك الوقت كانت اللجنة المحلية للحزب الوطنى الديموقراطـــى ونـــواب البرلمـــان الرسميين ، ما يزالون فى حالة من النشوة بسبب الانتصار الذى أحرزوه على المعارضة خـــلال انتخابات مجلس الشعب فى الشهر الأخير من السنة . إن اللجنة الوطنية للحزب الوطنى الحـــاكم من الطبيعى أن تنشط خلال أوقات الانتخابات ولكن بعدها تجمد نشاطها حتى وصلت إلى حالـــة الجمود التام . وفى حالة الزاوية الحمراء ، فإن التوتر الذى سبق الانتخابـــات أدى إلـــى تبـــاطؤ وضعف تأثيرات الحزب الوطنى ، وقد اقترحت لجنة الحزب الوطنى استخدام القـــوة والتدخـــل المسلح لحسم النزاع بين المسلمين والأقباط حول قطعة أرض مساحتها ١,٨٠٠ مـــتراً مربعـــاً . وتم تبرير أسباب التدخل بالقوة من قبل السلطة فى ورقة وزعت فى المنطقة قبـــل يوميـــن مـــن أحداث العنف .

كان عنوان الورقة هو إلى جماهير منطقة الشرابية والزاوية الحمراء . بدأت الورقة بنـــداء "الفتنة نائمة لعن الله من أيقظها" ومضى الحزب الوطنى الديمقراطى ليقول بأنه فى يومـــى ١٢ و ١٣ من يونيه فى عام ١٩٨١ ادعى مواطن ملكية قطعة أرض استناداً إلى حصوله على حكم من المحكمة ، وتدخلت قوى الأمن بقوة فى تعاون مع الحزب الوطنى الديمقراطـــى لفحـــص هـــذا

الادعاء ووجدت انه كان ادعاء باطل ، وأن المجلس المحلى الشعبى لمنطقة شمال القاهرة أصبح مستعداً لتقرير أن يترك لشركة الدواجن استخدام هذا الجزء من الأرض لأغراض الشركة أما بقية الأرض فإنه سيستخدم فى بناء مسجد . وانتهت الورقة بالقول بأن الحزب الوطنى الديمقراطى حريص ويقظ على مصالح الجماهير ، وأنه يعمل من أجل غرس وترسيخ القيم الروحية والمحافظة على القانون والنظام . وفى نهاية الورقة أسماء السكرتارية العامة للحزب الوطنى الديمقراطى وعضوين من مجلس الشعب وأعضاء اللجنة المحلية .

ومما لا شك فيه أن قرار المجلس المحلى أثار غضب الأسرة القبطية والتى كان حقها فى الأرض المتنازع عليها مدعوماً بحكم القانون ، واختلطت مشاعر الغضب الشديد مع انتهاك الحقوق والاعتداء على ملكية الأرض ، الأمر الذى دفع العائلة القبطية إلى إطلاق النار على المسلمين وهم يجتمعون فى الأرض المتنازع عليها للصلاة فى المساء ، ومن ثم تحركت الجماعات الإسلامية المعتدلة والمتطرفة بسرعة . وكانت نتيجة المصادمات قتل ١٧ سبعة عشر رجلاً وجرح ٢١٢ مائتين واثنى عشر آخرين ، ونهب وتدمير ١٧١ من المنازل والمحلات والأماكن العامة .

وقالت مصادر وزارة الداخلية أنها اعتقلت ٢٦٦ شخصاً بعضهم أخذ بغتة وفى الخفاء وقد لجأت وزارة الداخلية شخصياً إلى عمر التلمسانى وآخرين من القادة الأصوليين ، قادة الإخوان المسلمين والجماعات الإسلامية ، الذى يتمتعون بصلات قوية للتدخل السريع . وتهدئة الموقف وتهدئة المسلمين الغاضبين . وأعلن عن تأسيس مجلس أعلى لمؤتمر الدعوة الإسلامية لمراقبة الموقف عن قرب لإصدار التوصيات والمبادرات اللازمة والتى تحتاجها وزارة الداخلية . وكان المجلس يتضمن اثنين دائمين من قادة الإخوان المسلمين ، عمر التلمسانى ومحمد العزالى ، وعبد اللطيف مشتهرى وعطيه خميس ، من بين القادة المسلمين الآخرين .

إن الجماعات التى عارضت العقيدة العسكرية والنضالية والتى كانت أكثر قرباً واتصالاً بالإخوان المسلمين عقدت مؤتمراً فى الزاوية الحمراء فى ٢٠ يونيو . وكما نستطيع أن نتبين من الأحاديث التى سجلت فى المؤتمر ، فإن هناك على أية حال اتهام وشجب محدود للأقباط وهو ما ميز هذا المؤتمر عن الجماعات الإسلامية والأقباط . إن حلمى الجزار أحد المتحدثين تكلم عن تأييد الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية ، وادعى أن وجود المناضلين الأقباط مردود إلى غياب دور الإسلام والذى يستطيع وحده أن يضع حداً للعدوان الذى ارتكب فى حق

المسلمين ودعى المسلمين إلى مقاطعة الأعمال المسيحية كوسيلة تحول بين المسيحيين وبين تكديسهم للمال الذى يستخدمونه فى تسليح أنفسهم والعداون على المسلمين .

وردد المتحدثون فى المؤتمر نفس المزاعم والادعاءات التى ساقها السادات فى خطابه للذكرى السنوية لحركة التصحيح ، أما الذى كان أكثر إثارة فهو حديث الشيخ حافظ سلامة الإمام المستقل فى محافظة السويس وأحد قادة معارضى السادات ومنتقدى نظام حكمه "قال الشيخ حافظ سلامة أن نفس كلمات السادات تزيح الستار عن أن هناك مؤامرة دبرت فى الفاتيكان ونيويورك ضد الإسلام . وتحدث قائد آخر من قادة الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية ، وهو الطبيب عصام العريان قائلاً بأن شنوده ، بابا الكنيسة القبطية ، يلعب نفس الدور الذى كان يلعبه الرائد سعد حداد فى لبنان . وأن الوطن المصرى يتهدده الدمار والخراب بالدعوة للتدخل الأجنبى تحت ذريعة حماية الأقلية المسيحية . وأضاف بأن الأقباط لم يفقدوا بعد طموحهم القديم لتأسيس دولة قبطية تكون عاصمتها أسيوط . وأن بعض المسيحيين قد تلقوا إعداداً وتدريباً عسكرياً ، والبعض الآخر تم تدريبهم وإعدادهم فى لبنان ، وقد سبق أن أعلن ذلك أيضاً الرئيس السادات نفسه ، وأشار عصام العريان أن هناك دلائل على استعدادات المناضلين الأقباط من بينها استخدامهم أسلحة نارية فى هجومهم فى الزاوية الحمراء ، بينما حارب المسلمين دفاعاً عن أنفسهم بالعصى وبأى آلات حادة استطاعت أن تصل إليها أيديهم .

وقد حذر عصام العريان أولئك المسئولين عن تدمير المنازل والمحلات لأن هذه الأنشطة فى رأيه تعرض الحركة الإسلامية للهوان والضعف . وأضاف ، أنه مهما تكن الظروف فإن الحكومة من غير شك ستعوض الملاك كما فعلت فى الماضى عندما عوضت أصحاب الكازينوهات والملاهى الليلية مشيراً إلى تدمير ونهب بعض الأماكن التى وقعت خلال مظاهرات الطعام فى يناير ١٩٧٧م .

وطالبت قرارات المؤتمر السلطات المصرية بطرد البابا شنوده ونزع سلاح المسيحيين ووقف بناء الكنائس وتقديم مهاجمى الزاوية الحمراء إلى المحاكمة ، ووضع نهاية وحدا لأنشطة المبشرين المسيحيين ، كما دعى المؤتمر المسلمين إلى مقاطعة محلات المسيحيين وأماكن عملهم . ومن الصعوبة القول بأن هذه القرارات التى صدرت وتم تنفيذها بطرق متعددة من قبل الجماعات الإسلامية المعتدلة أنها قد أعدت لأجل تهدئة الصراع والنزاع الدينى والطائفى ، فهذا القول مشكوك فى صحته ، وعلى النقيض فيه تماماً ، هناك أسباب قوية تدفعنا إلى الشك وتشير إلى أن هذه الجماعات المعتدلة إنما كانت تنافس المتطرفين الإسلاميين فى بيان عدائهم

وكراهيتهم للأقباط ، فى حين أن التعاليم الإسلامية الصحيحة التى نبذت وراء الظهور تمجد فضيلة التسامح وتدعو المسلمين إلى احترام المسيحيين والحفاظ على كنائسهم وممتلكاتهم .

إن المتحدثين فى المؤتمر سعوا إلى تمييز أنفسهم عن الجماعات الإسلامية الراديكالية التى كانت حاضرة . وبدا من المؤتمر أن هذه الجماعات والعناصر الراديكالية كانت قد بذلت ضغوطاً من وراء الستار لاتخاذ إجراءات مشددة فى مواجهة الأقباط . فالشيخ عطيه خميس ، على سبيل المثال ، أعلن أن المتطرفين حاولوا الضغط على جماعة المؤتمر لدفعها لاتخاذ مواقف أكثر عنفاً ، ثم وصفهم بأنهم متطرفين فى تفكيرهم لدرجة تجعلهم يتصورون أنهم أكثر حماسة وغيرة على الإسلام من القادة التقليديين لجماعة الإخوان المسلمين . وزاد على ذلك بأن أدانهم وشجب مسلكهم ووصفهم بأنهم مجموعة من الشباب لديهم فهم سطحى ومحدود لمبادئ الإيمان . تماماً مثلما تحدث رئيس المجلس المحلى لشمال القاهرة فى المؤتمر حيث حذر ونبه إلى خطورة هذه العناصر المدمرة فيما يتعلق بتمزيق الحركة الإسلامية . ولم يكن واضحاً ما الذى كان يعينه المتحدث بالعناصر المتطرفة والمدمرة فى تنظيم الجهاد والتى أخذت تعرف عناصره وبشكل عام عندما كانت تشكل جماعة مستقلة مسئولة عن اغتيال السادات والتى تم كشفها فيما بعد . إن الرجوع إلى الاعترافات التى أدلى بها عناصر التنظيم فيما بعد ، تبين الدور الذى قام به كل منهم فى الهجوم على الأقباط فى الوجه القبلى والقاهرة ، وانتهاء بحادثة الاغتيال .

ومع نهاية شهر سبتمبر من عام ١٩٨١م كان السادات قد وصل إلى نهاية تسامحه ، وأطلق نظام الحكم قوى الأمن لاعتقال المنشقين والخارجين عن النظام من سكان الحضر بدون أى تمييز ووصل عدد المعتقلين فى الأسبوع الأول إلى ١٥٣٦ فرداً يمثلون كل الطوائف والحركات الدينية والعلمانية السياسية ، وأيضاً بعض قيادات المستوى المتوسط من أحزاب الأقلية . لقد وضع السادات خلف القضبان أساقفة ، وحزبيين وشيوخ وأئمة المساجد وقادة أحزاب علمانيين وآخرين مشردين يصعب تصنيفهم . إن شاهندا مقلد وزملائها فى حزب التجمع كانوا فى السجن مع رجال آخرين مثل فؤاد سراج الدين وعمر التلمسانى وعبد السلام الزيات وميلاد حنا ، وإسماعيل صبرى عبد الله وحلمى مراد ، والشيخ المحلاوى والشيخ كشك . هؤلاء الرجال يمثلون أيديولوجيات وحركات سياسية متنوعة ومتباينة ، وكان ما يجمع هؤلاء جميعاً هو معارضتهم للسادات وخلافهم معه حول سياساته الداخلية والخارجية ، إلا أن هذه القوى ، وعلى الرغم من ذلك ، لم تكن متفقة على قلب نظام الحكم ، وكان من بين الإجراءات التى أقدم

عليها نظام السادات صحب التراخيص الممنوحة للجمعيات الطوعية الخيرية القبطية والإسلامية وإغلاقها . كما تم حظر جرائدها ونشراتها الدورية ، أيضاً الصحفيين وأساتذة الجامعات إما أنهم تعرضوا للسجن أو العزل أو النقل من عملهم بسبب توجهاتهم النقدية للسادات وفى الحقيقة إن سياسة السادات القمعية لم يسبق لها مثيل إذ أصابت قطاعات واسعة وعريضة فى المجتمع .

وفى الأسابيع التى تلت إجراءات سبتمبر القمعية فى عام ١٩٨١م والتى أصابت المعارضة الدينية والعلمانية امتلأت شوارع القاهرة بالفلاحين من المحافظات والتى تحركت سريعاً بواسطة الحزب الوطنى الديمقراطى لإظهار الولاء والتأييد للنظام الحاكم . وذهب السادات إلى مجلس الشعب وقوبلت إدانته للعنف الدينى بترحيب كبير . إن إجراءات القمع ، التى دفع السادات حياته ثمناً لها ، كشفت وأظهرت بشكل درامى ومؤلم نهاية طريق بعث النزعة التقليدية فى بنية المجتمع وجهاز الدولة باسم الدين .

الفصل الثالث

أصل الاتجاه المحافظ والأصولية الإسلامية

الفصل الثالث

أصل الاتجاه المحافظ والأصولية الإسلامية (*)

يلمح المراقب للعالم الإسلامى أن هذا العالم يشهد إحياء للنزعة الدينية المحافظة وللأصولية الإسلامية خلال الربع الأخير من القرن العشرين الأخير . ولقد استمرت هاتين النزعتين فى تدعيم وبناء نفسيهما تحت السطح، وأحياناً ما كانت تنفجر الواحدة منهما بقوة على نحو ما حدث فى إيران ثم فى العربية السعودية، أعنى واقعة احتلال الحرم المكى من قبل جماعة جهيمان العتيبى واستمرت عمليات الدعم والبناء، وأخذت هذه النزعات تنمو وتتغلغل بين الجماهير المسلمة وتتحين الفرصة للخروج أو الانفجار. ويكشف الانبعاث المفاجئ للجماعات الإسلامية فقط عن قمة جبل الجليد، فالكثير من هذه الجماعات ما زالت حركات سرية تعمل تحت الأرض ولا يتيح القمع الذى تمارسه الدولة وضبطها لوسائل الإعلام، الفرصة لأعضاء هذه الجماعات للتعبير الحر. وهى جماعات يموج بها قاع المجتمع، وتتحين الفرصة للظهور حينما يضعف صمام الأمن فى المجتمع وجهاز الدولة بفعل تراكم الضغوط الداخلية.

إن يقظة الإسلام بعد أن كان غافلاً تعد ظاهرة طبيعية. فالعالم الإسلامى الآن عند بداية القرن الخامس عشر الهجرى.ويقول التقليد الشيعى أنه عند بداية كل قرن هجرى يكون التجديد. وكل مسلم الآن ينتظر هذا التجديد والبعث، وهو ليس ألفيا، أى لا يحدث كل ألف عام، وإنما هو تجديد مئوى يحدث كل مائة عام فى حياة المسلمين.

وبما أنه لا شيء يحدث عرضاً أو مصادفة فى التاريخ، فإن الأسباب الثلاثة الآتية بعد يمكنها أن تفسر ظاهرة الانبعاث الإسلامى والتى بدت ظاهرة غريبة بالنسبة للغرب فى حين أنها حدث طبيعى طال انتظار جماهير المسلمين له.

(*) **Hassan Hanafi**: The origin of modern conservatism and Islamic Fundamentalism, in: **Ernest Gellner (ed)**: Islamic Delemmas: Reformers, Nationalistic and **industrialization** , the southern share of the Mediterranean, New York, 1985 pp .94 - 103.

أولاً : فشل أيديولوجيات التحديث المعاصرة :

لقد فشلت كل الأيديولوجيات المعاصرة للتحديث والتى طبقت على امتداد القرن الحالى لأجل تحديث المجتمعات الإسلامية. فعلى النقيض من تلك الغاية، أعى التحديث، فإن هذه الإيديولوجيات كان من شأنها تكريس واقع التخلف فى المجتمعات الإسلامية بل واستمرار تدهورها وانحطاطها وهزيمتها. كانت المكاسب التى تحققت من جراء تطبيق هذه الأيديولوجيات سطحية مثل التنمية الاقتصادية وزيادة الإنتاج.. وهى مكاسب ضعيفة للغاية لدى مقارنتها بما واكبها وترتب عليها من خسائر أصابت نفس الجماهير المسلمة كالانحسار والتردى الأخلاقى، وانحدار الوعى، وشيوع الخوف واللامبالاة، والنفاق.

ولم يترك التحديث شيئاً للجماهير المسلمة عدا إسلامها، والذى تمسكت به عبر كل التقلبات والتغيرات التاريخية التى مرت بها. ولقد ظل الإسلام حتى فى شكله التقليدى الاختيار الجبر والوحيد للمسلمين، وربما كان الإسلام وسيلتهم للنجاة والخلاص، إلا أنه لم يكن موضع التطبيق فى الأزمنة الحديثة.

أ - فشل الليبرالية الغربية:

كانت الليبرالية قبل ثورات العرب المعاصرة، تحكم فى مصر. وعلى الرغم مما حققته من مكاسب اقتصادية مثل البنك الوطنى، وفى الصناعة، وفى السياسة وما كانت تضمنته الليبرالية السياسية من حريات التعبير، إلا أنه هذا الليبرالية الغربية انتهت الى الإخفاق والانهيار التام عشية الثورة المصرية فى يوليو ١٩٥٢. كان الملك هو السلطة المطلقة التى تهيمن على نظام التعدد الحزبى، فهو يحل البرلمان، ويعطل الدستور، ويخلع رئيس الوزراء المنتخب، ويشكل الأحزاب الموالية للقصر، ويغتال القادة السياسيين وهكذا.. وكانت التعددية الحزبية مباراة بين حزب الأغلبية الحاكم وأحزاب الأقلية المعارضة. وكلاهما كان يسعى الى الحكم والى تصفية معارضيه. وكانت الانتخابات يتم تزييفها بواسطة الحزب عندما يكون فى السلطة، والأصوات يتم شراؤها وبخاصة من دولة الملك. وكان الاقتصاد الحر يقوم على عدم تدخل الحكومة فى السياسات الاقتصادية. وكانت الرأسمالية المستغلة تحكم من خلال حفنة قليلة من الباشوات المتعاملين مع البورصة. وكانت مصر وقتئذ مزرعة للقطن من أجل مصانع النسيج فى بريطانيا، بينما كانت الصناعة الوطنية فى أيدي

نفس الباشوات. لم يكن للعمال أية حقوق، وكبار ملاك الأراضي والذين كانوا يمثلون ٠,٥% من مجموع السكان يمتلكون ما يزيد عن ٥٠% مساحة الأراضي الزراعية، وكان الفلاحون تقريباً ملكاً لملاك الأرض يباعون ويشترون مع الأرض. وكان المجتمع منقسماً الى طبقتين أساسيتين، أقلية بالغة الثراء في مقابل الأغلبية من الجماهير بالغة الفقر والبؤس.

وكان معدل الأمية يتجاوز ٨٥% من مجموعة السكان، وكان التعليم العالي يتطلب إنفاقاً وتكلفة عالية لا يقدر عليها سوى أبناء الصفوة الثرية وهم وحدهم القادرون على التقدم في التعليم وفي مجال السياسة الخارجية كان التحالف مع الغرب هو محورها فضلاً عن وجود الاحتلال البريطاني لقناة السويس.

وكانت الجماعات الإسلامية تعاني من الملاحقة الأمنية والقمع. ولقد تم اغتيال البنا الشخصية الكاريزمية وقائد جماعة الإخوان المسلمين في فبراير ١٩٤٩. وكانت الجماهير ترى أن هذا الفساد الشامل والذي عم المجتمع بأسرة يقتضي استدعاء واستحضار وبعث الأخلاق الإسلامية الأصيلة من أجل المواجهة والإصلاح. فالإسلام يقدم حلولاً للمشكلات الاقتصادية والسياسية والاجتماعية. وقد لجأ التنظيم السري للإخوان المسلمين الى العنف كإجراء دفاعي في مواجهة قمع الدولة ومع تفاقم أزمات المجتمع وازدياد حدتها بدا الإسلام وكأنه هو الحل لكل هذه الأزمات.

ب - فشل اشتراكية الدولة :

تفجرت الثورة المصرية في يوليو ١٩٥٢ لإحداث تغييرات جذرية في المجتمع المصري وتضمنت جهود الثورة الإصلاح الزراعي، والتنمية الاقتصادية التي يقودها القطاع العام، والتعاونيات، والتصنيع، والحقوق العمالية، ومجانية التعليم،وعدم الانحياز والاشتراكية والتحرر الوطني، والقومية العربية، والنضال الوطني من أجل استقلال الأمم المستعمرة، والتضامن الشعبي الأفروا أسيوي، ومؤتمر القارات الثلاث ... وبرغم ذلك كله فشلت اشتراكية الدولة في تحديث المجتمعات الإسلامية. فاشتراكية الدولة واجهت العديد من الصعوبات والمعوقات منها هزيمة يونيو ١٩٦٧، وتدمير المنجزات والمكتسبات الناصرية، والتراجع عن الاشتراكية وانحسارها، والتحالف مع أمريكا، وانعزال مصر، والاعتراف بإسرائيل ... إن هذا الفشل يمكن إرجاعه الى عدة أسباب.

لقد تميزت ثورة النظام الاقتصادى بلغة علاقات ملكية الأرض ووسائل الإنتاج، ولكنـــها لـــم تغير الثقافة الشعبية التى ظلت فى سياقها التقليدى. وكانت الصيـــغ والمفـــاهيم الأيديولوجيـــة التـــى استخدمتها الثورة تبدو غريبة عن الجماهير، فالاشتراكية والحرية، والقومية العربية، والإنتاج كلـــها فئات وتصنيفات علمانية عاجزة عن إحداث تأثير له أهميته فى سلوك الجماهير. ولم تتمكن مـــدارس التربية الحزبية فى منظمات الشباب، ومع هيمنة وقوة تأثير وسائل الإعلام، فى إقناع الجماهير بـــهذه الصيغ والمفاهيم بحيث تكون مقبولة لديها. فالاشتراكية الإسلامية لم تكن أكثر مـــن تـــبرير دينـــى للقوانين الاشتراكية التى صدرت بتشريعات وقرارات من القيادة السياسية. ولم يكـــن هنـــاك تغيـــير حقيقى فى المعتقدات الدينية التى تعد مكوناً أساساً فى ثقافة المجتمع.

وكان التفاوت بين الشعارات المعلنة والحقائق والممارسات الموجودة فى الواقـــع، والحريـــة كمفهوم نظرى، والاستبداد فى الواقع، والاشتراكية النظرية مقابل ثراء الصفوة الحاكمة فى الواقـــع، وحدة العرب كمبدأ فى مقابل التجزئة والتشرذم العربى فى الواقع هذه المتناقضات كـــانت واضحـــة تمام الوضوح. وهذا التناقض بين ما يفعله النظام ومـــا يـــراه ويســـمعه النـــاس، أدى الـــى فقـــدان الأيديولوجية الاشتراكية لمصداقيتها تماماً. فى حين تعد وحدة الأقوال والأفعال واتساقها معاً حكمـــة دينية مأثورة فى ثقافة الجماهير المسلمة. إن تكون طبقة جديدة مع النخبة الحاكمة فى قمة المجتمـــع، وانبعاث الأصولية الإسلامية الجديدة، والرأسمالية الجديدة فى القطاع الخاص فى المقاولات وتجـــارة الجملة... ، كل ذلك جعل الجماهير لا تبالى أو تبدى اهتماماً بما يكتبه المثقفـــون الذيـــن يســـتخدمهم النظام السياسى. أيضاً كان لغياب الحزب السياسى الشعبى الذى يمكنه تعبئة الجماهير وحشدها خلـــف النظام السياسى الحاكم لقد أدى كل ذلك الى تزايد ريبة الجماهير وشكوكها فى جدوى هذا النظام.

لقد ابتعدت الجماهير تماماً وتحركت بعيداً عن أية مشاركة سياســـية إذ كـــانت تـــرى فـــى السياسة والعمل السياسى على أنها عمل انتهازى، ولذلك كان من الســـهولة بمكـــان جـــذب النـــاس لأنشطة وفعاليات الجماعات الإسلامية.وكان لاصطدام الحكومة مع الإخوان المسلمين والجماعـــات الإسلامية وقمعهم معاً، أثره الواضح فى جعل هذه الجماعات المعارضة للنظام تبـــدو فـــى الواقـــع كاختيار وبديل حقيقى لما هو قائم، وذلك بالنظر الى فشل اشتراكية الدولـــة.إن عمليـــات الملاحقـــة الأمنية والاعتقال والتعذيب وأحكام الإعدام التى صدرت بحق أعضاء الجماعـــات الإســـلامية أدت بدورها الى تعبئة وحشد الجماهير خلف هذه الحركات.

وفي العقد الأخير استخدام الدين لتبرير الهزيمة في يونيو عام ١٩٦٧م، والإحلال [illegible] على الدعم والتأييد الجماهيري الفوري للنظام المهزوم والذي كانت الهزيمة العسكرية إعلاناً عن إفلاسه. فالنصر سوف يأتي لو صار الناس أكثر قرباً من الله وأصبح إيمانهم يقيناً راسخاً [illegible] حدث الانتصار في حرب أكتوبر ١٩٧٣م كان ذلك بسبب العودة إلى الله وإلى تصحيح الإيمان [illegible] والملائكة جاءت وعبرت قناة السويس مع الجنود، وأصبحت دولة العلم والإيمان نموذجاً للدولة العصرية. وتم توظيف الدين بشكل ملحوظ خلال السنوات الخمس الأخيرة كوسيلة لتحطيم ودحض المعارضة السياسية للنظام الحاكم الذي اتهم كل الجماعات المعارضة [illegible]، و[illegible] وليبراليين، وقوميين، ومسلمين بأنهم جميعاً ملاحدة.

واستخدم النظام الحاكم هذا الحماس المتقد للإسلام في تبرير تسلطه على المجتمع، فالدولة استخدمت الجماعات الإسلامية في الجامعة للقضاء على الجماعات التقدمية، وصار التعصب الديني والتدين الشكلي والمظهري ممارسة معتادة في الحياة اليومية. فالدعوة للصلاة خمس مرات في اليوم تتم عبر وسائل الإعلام المسموعة والمرئية والتنافس في بناء المساجد، وإطلاق اللحى، وارتداء الحجاب، والصلاة في قاعات الدراسة. وكل ذلك علامات وإشارات على التنامية والأصولية. وسعت القيادة السياسية من جانبها إلى بعث وإشاعة القيم الدينية الصوفية كالصبر، والإذعان والاستسلام، والاتكالية، والقضاء، والقدر، الحب والسلام، والتسامح... وذلك من أجل قهر الجماهير وضبطها وإخضاعها ولأجل دحض ونفي القيم الهدامة والمرفوضة التي تدعو إليها الجماعات المعارضة من اليسار والناصريين للنظام السياسي، ولأجل تحقيق الامتثال والطاعة لرئيس ورب العائلة المصرية الواحدة أمير المؤمنين، واعتبرت هذه الصفات والمثل الأعلى للمواطنة الصالحة. لقد استخدم نظام الحكم النزعة الدينية المحافظة كمخدر وأفيون للناس، بينما مثلت الأصولية الإسلامية صرخة المضطهدين من جماهير المسلمين.

ج — فشل الماركسية التقليدية

على الرغم من اشتراك الماركسية التقليدية في النضال السياسي في دول العالم الإسلامي إلا أنها لم تنجح في الوصول إلى السلطة السياسية إلا في دولتين فحسب على امتداد العالم الإسلامي: في أفغانستان وفي جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية. وعلى الرغم من نجاح الماركسية في [illegible]

حركات التحرر الوطنى ضد الاستعمار، وإحراز الاستقلال السياسى، ومواجهة مشكلات التخلف كالأمية والفقر وضعف مستويات التصنيع، فإن أيديولوجيا الطبقة العاملة (أفغانستان) أو الماركسية اللينينيه (جمهورية اليمن الديمقراطية الشعبية) كانت أيضاً منقطعة ومنفصلة الجذور عن التقليد الشعبى شأنها فى ذلك شأن كل الأيديولوجيات العلمانية الأخرى ، فهى لا تخاطب وجدان وقلوب الجماهير. فالمادية الجدلية والمادية التاريخية، والكم والكيف، والتناقض...، كلها قضايا ومسائل مبهمة بل وغامضة بالنسبة للجماهير الأمية وهذا ما يفسر لنا لماذا ظلت الماركسية كأيديولوجيا امتيازاً توصف به النخبة المثقفة على الرغم من ادعائها التعبير عن مصالح الطبقة العاملة والتى كانت فى حاجة الى نموذج الجماعة المثقفة الثورية القادرة على قيادة الجماهير.

وعلى أية حال ثمة اختلاف أساسى بين الصيغ الأيديولوجية العلمانية والدين الشعبى، وعلاوة على ذلك يصبح من المستحيل تقريباً شيوع الأيديولوجيات العلمية فى مجتمع تشيع فيه الأسطورة، ولا يزال يعمل من خلال التخيلات والرموز والقصص والحكايات وكل أشكال التفكير المحسوس والمجسم والتى تعد مكوناً أساسياً فى البنية الذهنية للبشر فى البلدان المتخلفة وبما تحويه من تصورات ومفاهيم متباينة. ومن ثم يكن القول بأنه من الممكن أن يحرز خطيب شعبى نجاحاً هائلاً فى تعبئة وحشد الجماهير، فى حين يعجز الماركسى بنظرته العلمية للكون عن أن يحقق مثل هذا النجاح. إن التخلى عن البرامج والمشروعات الشعبية يعد فى حد ذاته عملاً غير علمى ، فهذه البرامج يمكن أن تكون فعالة على الأقل على مدى جيل وأو جيلين. ومن ثم لو تحولت العقلانية، والنزعة الطبيعية، والديمقراطية، والنزعة الإنسانية، لو تحولت الى تقاليد شعبية، ربما كانت أكثر فائدة من الأيديولوجية العلمية.

لقد طبقت الماركسية الكلاسيكية تطبيقاً نصياً وحرفياً دون أية موائمة أو تكييف للظروف المرتبطة بخصوصية المجتمعات الإسلامية. فالنضال الطبقى، والدين كمخدر للشعوب، ودكتاتورية البروليتاريا، وأولية البناء التحتى على البناء الفوقى ....، كل هذه المقولات قد لا تنسجم ولا تتوافق مع الجماهير المسلمة التى تعتقد أن الأمة هى رابطة بناءة وغير هدامة، والتى تؤمن بالإسلام كدين للفقراء والمقهورين، وتعتقد بغلبة أنساق المعتقدات والقيم التى تعمل كمحدد وموجه لسلوك الجماهير. أيضاً غابت الدراسات الماركسية التى تراعى مسألة الخصوصية التاريخية للمجتمعات الإسلامية، كما لو أن النظرية يمكن أن تكون المفتاح السحرى لكل المشكلات الإجتماعية فى البلدان

الإسلامية. وكان صراع الماركسيين من أجل التغيير الاجتماعي غالباً ما يضعهم في موقف صراع مع أنظمة الحكم السياسية والتي كانت، وبسهولة شديدة، توجه إليهم الاتهامات بالإلحاد والخيانة والعمالة للاتحاد السوفيتي. وبقيت الجماهير بعيدة عن هذا الصراع، وتركت قادة وكوادر الحركة الماركسية، والذين كانوا يدافعون عن مصالح الجماهير، تركتهم يواجهون نظام الحكم وحدهم، والذي مارس بدوره معهم عمليات الاعتقال والسجن والتعذيب حتى الموت، وكانت تلك فرصة لقيادات الجماعات الإسلامية إذ أطلقت يدهم للعمل على المسرح السياسي بلا منازع أو منافس لهم.

ثانيا : التحدي الثقافي ومركبات التفوق والدونية والنقص:

ثمة عوامل خارجية عديدة تعد مسئولة عن تصاعد التيارات الدينية المحافظة والأصولية الإسلامية. فمنذ الحروب الصليبية في القرون الوسطى وحتى قدوم الاستعمار الحديث والإمبريالية الى المجتمعات الإسلامية، والعالم الإسلامي في موقف التحدي والمواجهة مع العالم الغربي. فالغرب لكي يفرض سيطرته وهيمنته الثقافية على العالم الإسلامي لجأ الى استخدام أخطر أنواع الأسلحة الثقافية ووجهها الى قلب المسلمين ومصدر قوتهم أعني الإسلام ذاته فالاستشراق سعى الى تدمير الإسلام كوحي، ودين، وثقافة وتاريخ وشعب، وتم صياغة النظريات والآراء الاستشراقية المتحيزة والتي أضرت كثيراً بوعي المسلمين إذا تحوى هذه النظريات والآراء آثار الوحي،ونسخ القرآن، وادعت إصابة النبي محمد بالصرع، كما أشارت كثيراً الى مسألة تعدد زوجات النبي، كما ذهبت إلى حد تقرير أن الإسلام لا يزيد عن كونه صياغة مغايرة استوعبت تراث الإغريق، والفرس،والهنود والرومان وحاولت محاكاتهم، بل ذهب البعض إلى تقرير ان الإسلام صيغة مشوهة للفلسفة والعلم اليوناني، كما وجهت أراء استشراقية أخرى سهامها مباشرة الى الروح الإسلامية ذاتها، مثال ذلك التمييز بين الجنسين السامي والجنس الآري، واعتبار الإسلام ذاته مسئولاً عن تخلف المجتمعات الإسلامية، وأن الإسلام يقف على الضد من التقدم والعلم والحياة العصرية.

وعلى الرغم من تراجع الاستشراق في الوقت الحاضر عن بعض هذه الآراء، إلا أنه لايزال ينطوي على شبهات كثيرة خبيثة تجلت في العلوم الاجتماعية الغربية التي اتخذت نفس المنحى الاستشراقي القديم في النظر الى الإسلام والمجتمعات الإسلامية. فتاريخ الأديان يتناول الطقوس الإسلامية، والممارسات الصوفية، الاعتقاد في الأولياء. كما تحدث علماء اللاهوت

الغربيين ... القضاء والقدر فى الإسلام. أما فلاسفة التاريخ فى الغرب فقد اعتبروا الثقافة الغربية هى النموذج الأسمى لكل الثقافات الإنسانية، أما الثقافة الإسلامية فقد اعتبروها شبيهه بثقافة العصور الوسطى الكنسية التى ظهرت فى ثقافة الغرب إبان العصور الوسطى. ولم تكن الحركات التبشيرية المسيحية الآتية من الغرب بعيدة عن هذا المجال. فالمبشرون المسيحيون الغربيون قاموا بدور أساسى فى عملية نشر الثقافة الغربية فى العالم الإسلامى.

هذه الأمثلة من الأفكار الخاطئة والمضللة، من المحتمل أنها قامت على أساس نوايا ومقاصد وأهداف سيئة، ولقد ولدت لدى المسلمين رغبة قوية فى الدفاع عن تراثهم الروحى والتمسك بقوة بدينهم، وكانت ردود أفعال المسلمين ضد سوء الفهم والإدراك من الغرب، أنهم وجدوا فى إسلامهم وسيلتهم الوحيدة للنجاة. فرغبة الغرب فى تدمير الهوية الإسلامية فى الجزائر وإيران ولدت نقيضها تماماً، وهو التأكيد على الهوية الإسلامية فى أقصى أشكالها أصولية. الأصولية الإسلامية إذن تعنى أنها ضد الثقافة الغربية، سواء كانت حسنة أم سيئة ولكن هذه الأصولية الإسلامية كانت من ناحية أخرى انسحاباً وتراجعاً عن مضمون الإصلاح الدينى الإسلامى فى نهاية القرن الماضى وبداية هذا القرن، والذى كان قد قبل بعض العناصر الجيدة فى الثقافة الغربية، وبالتحديد العلم، والتقدم والديمقراطية والتكنولوجيا... إن الغرب الذى أراد تحديث العالم الإسلامى، كان أيضاً سبباً أساسياً فى ظهور التيارات الدينية المحافظة والأصولية الإسلامية.

ويقدم تحالف القوى الغربية مع حكام العالم الإسلامى الذين يعملون ضد الإسلام ويقفون على الضد من مصالح الجماهير المسلمة، يقدم دليلاً قوياً على أن الغرب يمثل العدو والخصم الأساسى لجماهير المسلمة. فالولايات المتحدة الأمريكية، على سبيل المثال، دعمت شاه إيران وأيدته على الرغم من سياساته المعادية لمصالح الشعب الإيرانى. إن القوى الغربية تقف وراء كل قيادة سياسية رجعية فى العالم الإسلامى. ولقد تم اغتصاب ونهب وسرقة ثروات المسلمين من قبل الغرب بموافقة ومباركة من قبل القادة المحليين، عملاء الغرب، فى المجتمعات الإسلامية. وعلى الرغم من المساعدات العسكرية والتكنولوجية الغربية للبلدان الإسلامية، فإن جماهير المسلمين يشعرون أنهم بعيدين تماماً عن أية تجارب تنموية حقيقية. أنهم يقلدون التقدم الغربى ولكنهم لم يصنعوه أو يخلقوه فى الحقيقة. ولقد سعى الغرب دوماً إلى إقناع العالم الإسلامى بأنه عاجز عن الوصول إلى مرحلة التطور الصناعى والتكنولوجى التى تعيشها المجتمعات الصناعية المتقدمة.

فمعدلات التنمية والتقدم فى الغرب تفوق وبمراحل كبيرة مثيلاتها فى البلدان الإسلامية الساعية الى تجاوز وضعية التخلف.

وبافتراض، أن العالم الإسلامى سوف يستوعب الصدمة الثقافية التى قد تولد فى التحليل النهائى اليأس التام من التقدم وفقاً للنموذج الغربى، فإن مواجهة العالم الإسلامى لأوضاعه المتردية والتبعية المركبة للغرب، تدفع المسلمين الى البحث فى إسلامهم مصدر قوتهم الكامنة لعلهم يجدوا فيه ما يمكنهم من تعويض المسافة المتسعة دوماً بينهم وبين الغرب. ويلاحظ أنه كلما أصبح الغرب أكثر إنتاجاً، كلما صار المسلمون أكثر تمسكاً بتقاليدهم وأصولهم، وبالتالى تعد النزعة التقليدية الإسلامية رد فعل طبيعى للتحديث الغربى.

وعلاوة على ما سبق، فإن العالم الإسلامى ينظر الى ذاته فى الوقت الراهن خلال ما يسمى فى الثقافة الغربية بدعاوى أفول الغرب فالمفكرون الغربيون أنفسهم يصفون هذه الظاهرة، ويبرهنون على صحتها وصوابها، كما أطلقوا صيحات التحذير لمنع حدوثها. ومن رأيهم أن التفوق فى الإنتاج المادى والعسكرى يواكبه وضعية من الخواء الروحى والأزمات الأخلاقية. ولقد قدم العديد من فلاسفة الغرب تحليلا لهذه القضية ، فقد تحدث كل من شيلر عن الارتداد الغربى عن القيم، وهوسرل عن الإفلاس الروحى للغرب، وهيدجر وسارتر عن العبثية الكلية والشاملة، ويرجسون عن المادة التى خلقت الإله. وكانت ردود الفعل الآتية من قبل المفكرين المحافظين ورجال الدين فى العالم الإسلامى أن هذه شهادات تأتى من داخل الغرب ذاته وأن المسلمين على حق وصواب عندئذ فى تمسكهم بقيمهم الروحية تلك التى فقدها الغرب واندثرت لديه. وهذه الدعوة الى التمسك بالقيم الروحية فى المجتمعات المتخلفة تظهر فى التيارات الدينية المحافظة (الإسلام التقليدى)، والأصولية الإسلامية (جماعات المعارضة والاحتجاج الإسلامى). وعلى ذلك فإن كانت الثقافة الغربية تنطوى على هذه النهاية المأسوية والمحزنة وعلى نحو ما قرر أهلها ، فهى بالضرورة ليست النموذج الذى ينبغى علينا نحن المسلمين اتباعه والاهتداء به ، ومن ثم فالعودة الى الذات الإسلامية الأصيلة تكون أكثر حكمه بدلاً من الانتشار والبحث خارجها، العودة الى الأصول إذن أفضل بكثير من العودة الى الطبيعة.

ثالثا: اكتشاف القوة الذاتية :

على الرغم من استمرار بقاء الإسلام التقليدى راسخاً فى وجدان الجماهير المسلمة، إلا أن هذا التواصل التاريخى غلب عليه طابع الركود والجمود. ففى القرون الهجرية السبعة الأخيرة (أى منذ القرن السابع الهجرى الى القرن الرابع عشر الهجرى) تمحورت الثقافة الإسلامية حول ذاتها، أى تشرنقت وانكفأت الى داخل ذاتها التى اعتبرتها النموذج الفريد، قاصدة بذلك العصر الذهبى للإسلام فى القرون السبعة الأولى للهجرة.

إن نقطة التحول هذه تعرف فى التاريخ بنهاية علوم العقل (الفلسفة وأصول الفقه)، وسيادة العلوم غير العقلية (الصوفية)، إذ أصبحت الثقافة الإسلامية أحادية البعد وكان الصراع الحادث بين الاتجاهات والنزعات المتعارضة التقليدية والتحديث، المحافظة والتقدم، كان هذا الصراع ينتهى بغلبة وانتصار التقليد، والمحافظة على التحديث والتقدم. وشكل هذا الانتصار المخزون التاريخى للنزعة الدينية المحافظة. ويضاف الى ذلك طبيعة البناء الفوقى أو البنية الأيديولوجية فى المجتمعات الإسلامية المتخلفة. لقد تمسكت الجماهير بالإسلام كمصدر تاريخى لأمنها النفسى وكملجأ وملاذ أخير لها ، وكقيم وحارس لتراثها الروحى.

وعلى امتداد المائتين عام الأخيرة، سادت النظرة إلى الإسلام باعتباره الأيديولوجية الوحيدة القابلة للتطبيق بالنسبة للمسلمين. وسعت الحركات الإصلاحية الى الكشف عن العقلانية الإسلامية، والنزعة العلمية والتقدم فى الإسلام، ولكنها ذهبت فقط الى منتصف الطريق فى هذه القضية على يد الشيخ الأمام محمد عبده. وبعد محمد عبده كان النكوص والارتداد الى الخلف على يد رشيد رضا. وتظهر الفعالية الإسلامية الآن فى ذات الخط نزعة إسلامية محافظة فى التفكير، وأصولية إسلامية فى الفعل. ولقد أعطى سقوط الشاه فى إيران بواسطة القادة الدينيين، أعطى كل القادة الشباب فى الجماعات الإسلامية الإيمان والثقة والقدرة على إحداث التغيير السياسى. إن الإسلام كأيديولوجية،وحركة اجتماعية سياسية، لا يزال السلاح الأكثر حدة ومضاء، والذى يمكن استخدامه فى أى حركة جماهيرية فى المجتمعات الإسلامية. وعلى الرغم من أن التيارات الدينية المحافظة قد تنطوى، على المستوى النظرى، على غموض متعمد يعوق التقدم، إلا أنها تكون مصدراً للطاقة المحركة القابلة للفعل فى أى وقت. وقد بدأ المسلمون يكتشفون قوتهم الذاتية والداخلية. وإذا كانت النزعة التقليدية التاريخية والنزعة المحافظة الحالية سبباً من أسباب تخلف

المجتمعات الإسلامية، فإن الثقة والإيمان الفعلى والحقيقى بالذات الإسلامية قد أدى الى ظهور الأصولية الإسلامية التى تتقدم بمشروعها الإسلامى لمجاوزة التخلف.

وعلى الرغم من أن غالبية الجماهير المسلمة لا تزال أمية ومهمشة سياسياً، إلا أنها سمعت عن الثروة الجديدة، والنفط، والموارد الطبيعية، والأسواق الواسعة الضخمة، والعمالة الرخيصة،والمناطق الاستراتيجية ...، وبعض المسلمين قرأ عن مستقبل العالم وعن المكانة البارزة التى يمكن أن يحرزها المسلمون؛ عن ماضى المسلمين الدينى الذى يستطيع أن يخدم كنموذج لمستقبل مفعم بالأمل. وإذا كانت النزعة التقليدية، السلبية، تعنى العودة الى أصولنا ومصادرنا الأولى، فإن التقليدية بهذا المعنى تتضمن الرفض، والدفاع عن الأصالة فى مواجهة الأشكال والنماذج الغربية الوافدة فى الفكر والسلوك. فضلاً عن ذلك، فإن النزعة المحافظة ساعدت على ظهور الاتجاه الأصولى أيضاً، كما انتقدت كل أشكال النظم السياسية الغربية، وقدمت الإسلام كنظام سياسى أصيل ومتفرد وقابل للتطبيق بالنسبة للمسلمين فى العالم الحديث.

إن وجود النظم السياسية الهشة والضعيفة فى العالم الإسلامى، أعطى الجماعات الإسلامية النشطة مزيداً من الثقة بالنفس. بعض هذا النظم قد سقط بالفعل ، والبعض الآخر ينتظره السقوط. ولقد أحرزت هذه الجماعات نجاحاً متفاوتاً فى البلدان الإسلامية تراوح ما بين النجاح الكامل والاستيلاء على السلطة كما إيران ، والنجاح النسبى فى زعزعة استقرار نظم الحكم كما فى الجزائر وغيرها. كما كسبت بعض هذه الجماعات قدراً من التأييد الشعبى فى مصر على سبيل المثال، وبعض هذه الجماعات فى طريقها الى النجاح. لقد بعثت المهدية والسنوسية من جديد فى العقل المسلم.

ومن ناحية أخرى، فإن جماهير المسلمين تتطلع الى إحداث تغيير راديكالى فى حياتها. فلقد فشلت الأيديولوجيات الغربية الوافدة، وتفاقمت أزمات النخب الحاكمة، فضلاً عن اللامبالاة المتفشية بين الجماهير، كل ذلك شكل أرضاً خصبة ومناخاً ملائماً لانبعاث الفعالية الإسلامية التى أخذت فى النمو والتصاعد بشكل مطرد. ويتمتع قادة وأعضاء الجماعات الإسلامية باحترام الجماهير وتقديرها يوماً بعد يوم، كما أن استعدادهم ورغبتهم فى التضحية وحماسهم للإسلام والتغيير، قد جعل منهم نموذجاً يحتذى فى عيون الجماهير المسلمة.وقد يكون من الصعوبة بمكان إدانة هؤلاء القادة والأعضاء بسبب المبادىء التى يؤمنون بها، الى حد أن بعض القضاة تعاطفوا

معهم من خلال المحاكمات التى عقدت لهم، كما تبنى بعض القضاة أيضاً أفكارهم وطالبوا بالحوار مع الجماعات فى مناقشات مفتوحة وعلنية فى سياق حرية التعبير، ودعوا علماء الأزهر لمواجهتهم. وكانت قوة حجة أعضاء الجماعات الإسلامية، ووضوح بيانهم أثناء محاكماتهم، وضعف ممثلى النيابة فى محاورتهم، مؤشراً على تجذرهم فى واقع مجتمعهم وثقافته.

وبالرغم من أن الجماعات الإسلامية ليست لديها خبرة فيما يتعلق بالشئون الدولية، فإن قادة وأعضاء هذه الجماعات أيضاً لديهم إحساس قوى من أجل تأسيس نظام عالمى جديد، فالأزمة فى الغرب، والأزمة فى الشرق أيضاً، فى الرأسمالية والاشتراكية، أعطاهم إحساساً قوياً بالمأساة التى يعيشها عالمهم، وليس ثمة أمل لمواجهة أزمات الغرب المتفاقمة بحلول من الغرب ذاته، ويترتب على ذلك أن القوى العظمى تصبح قوى باطلة، وليس ثمة مبرر شرعى لوجودها، وهذا الوجود ينتفى تماماً، عندما تواجه هذه القوى بإرادة الشعوب الساعية للاستقلال والتحرر.

إن المبادىء والمثل العليا، والقوانين الأخلاقية الغربية تكون سارية المفعول وقابلة للتطبيق فحسب داخل أوروبا والمجتمعات الغربية. ولكن خارج هذا السياق الغربى ثمة قواعد أخلاقية مغايرة ومتباينة فى التعامل مع الشعوب غير الأوروبية.

فالأقوال هنا غير الأفعال. والغرب لا يقدم لنا أية نماذج للسلوك الأخلاقى. ولقد انتهت أزمة الأخلاق فى الغرب بالشباب هناك الى حالة كاملة من الخواء الروحى. والأزمة فى الشرق لا تختلف عن مثيلتها فى الغرب. فهى تنطوى على الشمولية وظلم الفرد وقهره، وتناقص معدلات الإنتاج ومحاكاة وتقليد الغرب، والحلول الوسطى فى المبادىء ...، وعلى الرغم من كل الجهود الساعية للإصلاح عن طريق الاقتباس والاستعارة من الغرب، فإن الأزمة لا تزال قائمة وليس ثمة حلول لها من داخل هذه المجتمعات.

هنا يبدو الإسلام كمنقذ ومخلص وحيد للعالم بأسره،ويكون ذلك رهناً بخلق وتأسيس نظام عالمى ينهض بدوره لحل الأزمة الفعلية فى الغرب كما فى الشرق. والأمة الإسلامية على استعداد للقيام بذلك الدور. فهى الحارس والوصى على المبادىء والقيم والأمين الحارس للقيم، وهى الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر.ولا يزال الإسلام محفوظاً فى قلوب الجماهير. وهى الآمرة بالمعروف والناهية عن المنكر. ولا يزال الإسلام محفوظاً فى قلوب الجماهير المسلمة. والإسلام هو آخر الديانات السماوية، وبلغت فيه النبوة طور الكمال والتمامية. ولا يزال لدى المسلمين

الإحساس القوى بأنهم أصحاب رسالة تاريخية ، فهم خير أمة أخرجت للناس وهم يحملون وديعة الله ورسالتهم التى كلفهم بتوصيلها لباقى الأمم الأخرى لفعل الخير فى الأرض والامتناع عن الأذى والشر. إن المسلمين معلمى الإنسانية فى الماضى، لا يزالون قادرين على القيام بذات الدور فى الحاضر والمستقبل.

وفى العصور الماضية شق الإسلام طريقة بين الإمبراطوريتين الآخذتين فى الانهيار، أعنى الفارسية والرومانية، كلتاهما أعيتهما وأنهكتهما الحروب والأزمات الأخلاقية والروحية. وكان الإسلام، كنظام عالمى جديد وقتها، قادراً على التوسع والامتداد والانتشار كبديل للنظام القديم. واليوم يبعث الإسلام وثمة بعث جديد لعالميته فى مقابل اضمحلال القوتين العظميين: والإسلام هو قوة المستقبل والوريث المنتظر للقوى العظمى المتسيدة العالم الآن وهذه هى المهمة الملقاة على عاتق الأصولية الإسلامية وعليها أن تخبرنا كيف يمكن أن تحقق هذه النبوة وتجعلها أمراً واقعاً فى دنيا الناس.

الفصل الرابع

الإحياء السياسى للإسلام
((دراسة حالة لمصر))

الفصل الرابع

الإحياء السياسى للإسلام : دراسة حالة مصر (*)

مقدمة :

كان الشرق الأوسط مهدا للديانات الثلاث الكبرى التوحيدية ، وإلى يومنا هذا ما تزال هذه الأديان تقوم بدور بالغ الأهمية فى شئون الشرق الأوسط . فالأحداث المعاصرة فى إيران ، والعربية السعودية ، وأفغانستان ، وفى ليبيا ، وباكستان ، بالإضافة إلى الأحداث التى كانت على النحو أقل انتشارا فى تركيا وسوريا ومصر وفى الخليج ، هذه الأحداث كانت سببا فى إثارة وتجديد اهتمام الناس بضرورة فهم دور الدين والإحياء الدينى فى الشرق الأوسط .

وتجدر الإشارة إلى أننى سأتكلم عن الإحياء الدينى ، وليس فقط عن الإحياء الإسلامى ، فبالإضافة إلى الحركات الإسلامية سوف نتناول كتلة الليكود ذات الهوية الدينية الواضحة وهى فى السلطة فى إسرائيل لأول مرة فى تلك الدولة ولمدة ثلاثة عقود منذ وجودها ، بينما فى لبنان ومصر نستطيع أن نلاحظ حركات إحياء مسيحية لا يمكن لنا أن نعتبرها مجرد ردود أفعال مضادة فحسب .

أولا : الأهمية العالمية للإسلام :

توضح الأحداث الأولية التى وقعت فى مكة فى أواخر عام ١٩٧٩ ، أو على نحو رمزى دقيق ، مدى عالمية المسألة الإسلامية وما تستطيعه من عمل سياسى . فالثورة الإيرانية حركت قطاعات من السكان الشيعة فى عدد من دول الخليج العربى ، وعندما استطاعت جماعة من رجال حرب العصابات الاستيلاء على الحرم المكى ، سارع القادة السعوديين إلى تكوين رأى قفزا على الأحداث ، زاعمين أن إيران والأقلية الشيعية فى العربية السعودية ، والتى تعمل غالبا فى إنتاج البترول فى المنطقة الشرقية كانوا وراء الحادث . وعندما سمع آية الله الخومينى هذا شكك فى صحة هذا الادعاء وأعلن فى تعليقه أنها مؤامرة من تدبير الأمريكان وإسرائيل لتحريك المسلمين ضد بعضهم البعض . وعند سماع أنباء هذه المؤامرة هاجم المسلمون فى باكستان ، وليبيا ، وبلاد أخرى إسلامية ، المؤسسات الأمريكية فى تلك البلدان . وعلاوة على ذلك الخوف المتفاقم ، فإن القادة العرب والمسلمين الذين يرتبطون بتلك السياسة الأمريكية ،

(*) NAZIH N.M.AYUBI. THE POLITCAL ISLAM: THE CASE OF EGYPT, MIDDLE EAST Stud.. VOL 12. DESEMBER 1980, No. 4 p. 481-495

ارتأوا أن المؤامرة تم تدبيرها من قبل عملاء السوفيت فـــي الشـــرق الأوســـط لإثـــارة العـــالم الإسلامي والعربي ضد الأمريكان . وتكشفت الأمور بعد ذلك وتبين أن حادثة الحرم المكي إنمـــا كانت سنية خالصة في ممارستها . بدأت بجماعة وهابية جديدة متزمتة ولكنها كانت مع ذلـــك متعددة الأطراف إلى حد ما ، فأولئك الذين نفذوا العملية كانوا في آخر الأمر ، بالإضافـــة إلـــى السعوديين ، مصريين، يمنيين ، وكويتيين ، وسودانيين وعراقيين ، وذلـــك لإضفـــاء الطـــابع العالمي على الحدث ، ولقد تأكد الآن بأن الهجوم السعودي المضاد كـــان ممكنـــا فقـــط بفضـــل المساعدة الفرنسية في شكل تجهيزات وأشخاص . وعند حصر المجموع الكلي للبلدان إلى جـــاء منها الأفراد الذين اشتركوا في هذه الحادثة وجد أنهم جاءوا من ١٣ ثلاث عشـــرة بلـــدا عربيـــا وإسلاميا . وهذا على المستوى المجرد أو الرمزي ، ولكن على المستوى الملمـــوس والواقعـــي، فإنه من الممكن اقتراح أربعة عوامل أساسية تجعل للتطورات الحادثة في العالم الإســـلامي ذات دلالة وأهمية استراتيجية عالمية بالغة :

١- تأسس في إدراك العالم علاقة غريبة لافتة للنظر بين الإسلام والنفـــط ، فـــالأمم الإســـلامية تشكل الأغلبية في منظمة الأوبك ، الدول المنتجة للنفط ، وهي الشرق الأوسط ، إندونيسيا ، أو نيجيريا ، والتي يوجد بها أغلبية من السكان المسلمين ، ولقد أصبحـــت قضيـــة الطاقـــة قضية حيوية واستراتيجية بالنسبة لكثير من البلدان .

٢- إن الجزء الرئيسي من العالم الإسلامي يعيش في دول على حدود متاخمه للاتحاد الســـوفيتي ، وبشكل تقليدي فان هذه الدول الإسلامية المجاورة له تحظى باهتمام كبـــير مـــن جـــانب الغرب باعتبار أنها تشكل حزاما حاجزا يمنع انتشار الأيديولوجية الشـــيوعية مـــن الاتحـــاد السوفيتي . والنتيجة أن تلك الدول ، التي تحظى باحترام الغرب ، تنتظم في هـــذه المنطقـــة وتشكل حلفا إسلاميا لمواجهة المد الشيوعي .

٣- أن كل ما يحدث في العالم الإسلامي يعد ذا دلالة وأهمية كبرى بالنسبة للاتحاد الســـوفيتي ، ليس فقط بسبب الأهمية الاستراتيجية والاقتصاديـــة للعـــالم العربـــي والإســـلامي بالنســـبة للسوفيت ولكن أيضا بسبب ما يمكن أن تحدثه التطورات الحادثة في المنطقة مـــن تـــأثيرات في الأقلية السوفيتية المسلمة وهي أقلية ضخمة ومتنامية .

٤- إن التماسك بين البلدان الإسلامية على الرغم من أنه يبدو علـــى المســـتوى الرمـــزي فـــي حدوده الدنيا ، إلا أن ذلك لا يعني أنه بدون ثقل قومي . فثمة درجة معقولة من الوحدة فـــي المؤتمر الإسلامي واجتماعات القمة الإسلامية وهذه الدرجة من الوحدة تمت بفضل التمحور

والارتباط العاطفى بقضايا مثل مصير القدس والارتباط بالقضية الفلسطينية من ناحية أخرى، واستخدمت التجمعات الإسلامية من قبل بعض الدول الإسلامية لتحقيق أغراضها وأهدافها فى السياسة الخارجية . فبينما استخدمت مصر المؤتمر والمجلس الإسلامى لتأكيد اتفاقياتها الثقافية . فان السعودية استخدمت البنك الإسلامى ومؤسسات أخرى لتوسيع نطاق اتفاقياتها الثقافية والمالية ، وتجدر الإشارة إلى أن التجربة الباكستانية مع الاختيارات النووية كانت ممكنة فقط بفضل المساعدة المالية لليبيا . الأمر الذى أدى دفع البعض إلى الحديث عن قنبلة نووية إسلامية. وأخيرا وليس أخرا فان التأثير العالمى للإسلام يبدو أنه أخذ فى التزايد والاتساع كما أن الإسلام يكسب باستمرار مهتدين ومؤمنين جدد وبصفة خاصة فى أفريقيا أكثر من أى دين آخر.

ثمة مظاهر وأشكال أخرى لأهمية الإسلام العالمية وهى توضح بالطبع أن الإسلام لا يلعب فقط دورا أساسيا كبيرا فى الشئون الداخلية فى معظم الدول الإسلامية وإنما يمتد ذلك ليشمل العالم كله ، ولكن لأجل المضى فى مسافة أبعد فى تحليل وبحث الأهمية والدلالة السياسية للإسلام ، دعنا أولا ننظر فى بعض العناصر المكونة للعقيدة الإسلامية والخلفية التاريخية لها والتى ربما تساعدنا فى تحليل الأهمية السياسية لهذا الدين . ثمة مدخلان يجب تجنبهما بالضرورة عند التفكير فى مثل هذه القضية هما :

أ - الأول المدخل الاستشراقى :

فالمستشرق ينفق جهده فى اللغة والنصوص القديمة ويميل إلى تكذيب المخطوط من أجل الواقع وهو بصمم على الاتجاه إلى ملاحظة مظاهر وأشكال السكون المستمر والدائم أكثر من كونه يلاحظ مظاهر وأشكال التغير الدينامى ، وغالبا ما يفضل تصوير المسلمين على أنهم يتظاهرون ـ انما يكونهم مسلمين وليس شئ آخر ، كما أن المستشرق تنتابه هواجس للبحث عن الأشياء الغريبة والداخلية فى الثقافة الإسلامية كتلك التى تحفل بها روايات ألف ليله وليلة .

ب - المدخل الثانى الذى يجب تجنبه هو ما يمكن أن نطلق عليه المدخل الاستراتيجى :

إن هذا المدخل يميل كثيرا إلى النظر إلى الأمم الأخرى غير الغربيه وكأنها بيادق شطرنج فى لعبة السياسة العالمية . وبالنسبة لهذا المدخل فان دراسة ثقافة المجتمع واقتصاد هده الأمم تكون ذات فائدة ونفع بقدر ما تصطدم هذه الأمم بأهداف السياسة الخارجية للقوى العظمى . فهذا المدخل ينظر إلى الظاهرة من خلال منظار المصلحة الذاتية ، وأولئك الذين أخذوا بهذا المدخل من المحتمل تماما أن يروا الواقع مشوها وناقصا غير مكتمل .

وبعيدا عن هذين المدخلين (الاستشراقى والاستراتيجى) المحدودين والمضللين أيضا ، فسوف نتحرك الآن من خلال تحليل اجتماعى سياسى بين الدين والسياسة فى الشرق الأوسط .

الدور السياسى للدين :

فى مستهل حديثنا ينبغى أن نتذكر أن الإسلام نظام عقيدى كلى وشامل ، يتضمن مسائل وأوامر عن علاقة الإنسان بالله (العبادات) كما يتضمن أيضا مسائل وأوامر عن علاقة الإنسان برفاقه من البشر الأخرين (معاملات) . وانطلاقا من هذه الحقيقة فليس ثمة فصل فى الإسلام بين الدين والمسائل الدنيوية ومن الخطأ وعدم الدقة بأية حال القول بأنه يوجد فى الإسلام فصل بين الدين والدولة كما هو الحال فى المسيحية لأنه فى الإسلام ، وعلى الأقل فى السنة الإسلامية لا توجد كنيسة بالمعنى الكنسى الرسمى الهرمى الكهنوتى وحتى فى الإسلام الشيعى ، والذى توجد فيه صفوة كهنوتية بدرجة كبيرة فليس ثمة أساس للإدعاء الذى صنعه رجال الشيعة لتولى مهام الحكم مباشرة بأنفسهم .

وفى هذه المسألة بالذات وليس غيرها ، فان حكومة آية الله خومينى فى إيران تمثل بدعة أكثر من كونها أتباعا أصوليا ، فعلى امتداد التاريخ الإسلامى لم تتوافر الإمكانات العملية لقيام مؤسسة دينية على غرار الكنيسة بالمعنى الأوربى الوسيط . وعلى الرغم من جهود الكثيرين من دعاة ومؤسسى التحديث فى العالم الإسلامى أمثال (كمال اتاتورك) لعزل الدين عن الشئون الاجتماعية والسياسية فى المجتمعات الإسلامية فانه لم تكن هناك أصلا كنيسة ، والتى لو فرض وجودها جدلا لتدخلت فى شئون الحكم . فى الحكومة الإسلامية يستطيع أى مسلم صالح ومؤمن أن يكون حاكما ، ولكن ما يجعل الحكومة إسلامية هو اتباع الحاكم للشريعة حرفيا على الأقل كما وردت فى القرآن وفى سنة النبى محمد .

وهذه الشريعة الآن تغطى مسائل عديدة فى الحياة الاجتماعية والاقتصادية والسياسية بالإضافة إلى مسائل الإيمان وعبادة الله وبالنسبة لرجال الدين أو العلماء فعلى الرغم من أنهم لم يحكموا ، إلا أنهم ربما يقدمون إرشاداتهم ونصائحهم واستشاراتهم ، والمحصلة السياسية لهذه الاستشارة فى المصطلح الحديث تكون لإضفاء الشرعية على نظم الحكم أو تكون لأجل التحريض على الثورة ضد هذه النظم الحاكمة .

على الصعيد العالمى ، يرى الإسلام الكون كما لو كان منقسما إلى عالمين دار الحرب ودار السلام ، والحرب المقدسة (الجهاد) هى الطريق الأوحد للتحول من الأولى للثانية ، هذه

القسمة على المستوى النظرى يفترض أنها مؤقتة لحين قيام وتأسيس دولة الإسلام الكونية أو العالمية ، ولكن على مستوى الواقع والممارسة استمرت هذه القسمة عبر تاريخ الإسلام .

وبرغم ذلك فان المفاوضات الدبلوماسية بين الدارين ليست مستحيلة ، ويذهب بعض القانونيين مستخدمين المصطلحات القانونية الحديثة إلى وجود قسمة ثالثة مؤقتة للعالم يطلقون عليها دار الصلح أو دار العهد ، ويعطون تميزا مشروطا ومقيدا للدولة غير الإسلامية إذا دخلت علاقات تفاوضية مع عالم الإسلام فى ظل شروط محددة ومؤكدة ، وفى الواقع بقدر ما أصبح المسلمون ينفرون أكثر من شن وإعلان الحرب ، الحرب الدينية، بقدر ما أصبحوا أكثر ميلا إلى إنهاء النزاعات ودوام واستمرار قانون السلام ، وهى النزعة الأكثر ملائمة داخل الأنماط الحديثة فى السياسة والعلاقات الدولية .

وفى التصورات الإسلامية نجد تميزا بين الشعوب والدول ليس بحسب قومياتهم وإنما بحسب دينهم ، فالمسلمون فى كل أنحاء العالم أمة واحدة ، جماعة دينية سياسية ، وهذا المعنى من الانتماء يجب أن يمنح المسلم فى كل مكان أهم وأعظم معنى وشكل لهويته . والعرب المحدثون فى حالات كثيرة يتبنون ويختارون هذه الأمة القديمة ، الدينية ، لوصف الأمة الحديثة اليوم ، على الرغم من الدقة الكبيرة لكلمة القومية والتى تستخدم بالطبع أيضا. هذه المشكلة اللفظية تمثل على المستوى المجرد أو الرمزى التشابك الحقيقى ، والفوضى المحتملة والكاملة بين مفهوم الجماعة الدينية ومفهوم الجماعة القومية فى العالم الإسلامى.

والآن سنعرض بشكل عام للعلاقة المعقدة التى تأسست عقديا وتاريخيا بين الدين والسياسة ، على المستوى الداخلى والعالمى ، وسنضع فى اعتبارنا الأدوار السياسية الممكنة للإسلام فى الأزمنة المعاصرة . إن الملاحظات تشير إلى أن ثمة دورين متباينين يستطيع الإسلام القيام بهما فى السياسة الحديثة :

١- إن الدين يمكن أن يكون مبررا وسندا للشريعة ، كما فى حالة العائلة السعودية الحاكمة التى تحمى وتوصون الحرمين الشريفين ، والملك المغربى خليفة المؤمنين وبدرجة أقل فى حالة الرئيس السادات ، الرئيس المؤمن .

٢- يستطيع الدين أن يكون محفزا للمقاومة والاحتجاج الاجتماعى / والسياسى ، أو وسيلة ثورية لإعادة بناء المجتمع من جديد . وهذا النموذج يميل إلى استخدام مدخل عنيف ، ومن ثم فهو أكثر جذبا لاهتمام الناس وانتباههم . ولهذا السبب سوف نتناول عن قرب أكثر هذا الدور الممكن للإسلام .

لماذا نلاحظ كثيرا من الناس فى المجتمعات الإسلامية فى حالة اهتياج وسخط واستياء، وما الذى يطلبونه ويريدونه بالضبط ؟

للإجابة على هذا السؤال ، يبدوا لى أنه لابد من أن نأخذ فى الاعتبار بعض المظاهر الخاصة بالإسلام ، فمن الخطأ الاستمرار فى أن نعزو وننسب إلى الإسلام كل تغيير ، ولنفس السبب أيضا انعدام وافتقاد التغيير فى المجتمعات الإسلامية . أن معظم سكان الشرق الأوسط مسلمون ، ولهذا ربما اتخذ نضالهم السياسى شكلا أو طابعا إسلاميا أو على الأقل أكتسب صفة إسلامية مميزة . ولكن المسلمون هم أناس يشاركون البشر الآخرين نفس الحاجات الأساسية ، أولئك الذين تحفزهم وتثيرهم بدرجة أكبر أو أقل نفس الطموحات والمخاوف . وأن ما يحدث اليوم فى البلدان الإسلامية لا يمكن استثناءه وفصله بشكل مصطنع ، عن السياق العام للعالم الثالث بكل آلامه وعذابه ومشكلاته الحاضرة .

ومن بين كل تلك المشكلات تبرز مشكلتين : حاجة المجتمع إلى تحديد وتأسيس هويته الذاتية و "أن يكون هو نفسه" وحاجة المجتمع لإدارة مصادرة وإمكاناته بالطريقة التى تفضى إلى مقابلة وتلبية مطالب الجماهير . ولا نجاز هذا المزيج من تحقيق الذات وتحسن القدرات والكفاءات التى تكون جوهر عملية التنمية ، فان الشعوب المسلمة قامت بتجريب نماذج متنوعة ومتعددة ، تتضمن بصفة خاصة ما يلى :

١- **القومية** : شهد الشرق الأوسط محاولات وتجارب متكررة لبناء قوميات بالمفهوم الأوربى العلمانى الحديث . وكثير من هذه التجارب كانت تقع خارج العالم العربى وتتم بعيدا عن الإسلام منها ، وعلى سبيل المثال ، الكمالية فى تركيا وبهلوى وفى إيران ، معظم هذه التجارب كانت تضم أكثر الأمم الإسلامية صخبا مثل باكستان التى انتهت لأن تصبح دولة قوية بفضل تأييد الغرب ومناصرته .

ومن وجهة نظر التحرر الشامل وتحقيق الذات ، فانه كان ينظر إلى الاندماج المتزايد بالغرب والتبعية له ، على أنه أمر غريب مرغوب فيه . وفى العالم العربى نجد أن فكرة القومية حتى حينما انتشرت وشاعت عن طريق بعض المسيحيين العرب أمثال مكرم عبيد وميشيل عفلق ضمنوا المفهوم المركب الإسلامى المهم . وعلى الرغم من أن المسيحيين يشكلون أقلية بين المسلمين ، إلا أنهم يميلون دوما إلى اعتبار أن الإنجازات الرئيسية فى الحضارة الإسلامية كانت عن طريقهم وأنهم قاموا بها . وخلافا لما حدث فى تركيا الحديثة وإيران الحديثة (الشاة) ، نجد أن الإسلام أحتل مكانا حاسما وأساسيا فى صياغة مفهوم القومية العربية ، ولكن التأكيد هنا

على أن علمنة الإسلام يجب النظر إليها على أنها حد المظاهر الأساسية للتراث الثقافى الغربـــى وليست واحدة من مظاهر الدين بصفة خاصة ، وبالرغم من ذلك لم تنجح القومية العربيـــة فـــى كل الأحوال فى تحقيق هدفها الرئيسى وهو وحدة كل العرب .

٢- الاشتراكية والماركسية :

الصورة هنا أكثر تعقيدا . فالعالم العربى بصفة خاصة كان يغازل الأفكار والممارســـات الاشتراكية . والنموذج الرئيسى والأكثر تأثيرا هنا ، هو التركيبة الناصرية ، التى كانت تســـمى عادة بالاشتراكية العربية . لقد مثلت تلك التجربة نمطا من التنمية القومية التى كانت قريبة مـــن رأسمالية الدولة أكثر من كونها اشتراكية . وأصيبت التجربة الناصرية بالشلل مع هزيمة النظـــام فى عام ١٩٦٧م ، وأخذت فى التلاشى والاضمحلال التدريجى بعد وفاة عبد الناصر فـــى عـــام ١٩٧٠م . وأفسحت الطريق لسياسة الانفتاح الاقتصادى التجارى . واعتقد كثير مـــن النـــاس أن الاشتراكية تعرضت للتخريب والفشل . أما الدولة العربية الأخرى التى تبنت نموذجا مشابها إلـــى حد ما للنموذج المصرى ، كما هو الحال فى سوريا والجزائر والعـــراق وكـــانوا مـــن أنصـــار الناصرية ، فبعضهم ما يزال باقيا والبعض الآخر انتهى إلى نفس الانفتاح الاقتصادى والتجارى.

الماركسية : أيضا تمت تجربتها فى مناطق متفرقة فى العالم الإسلامى : فى الصومال كان ثمـــة بقايا ماركسية تشكل الأيديولوجية الرسمية إلا أنها اختفـــت . وفـــى اليمـــن الجنوبـــى تســـيطر الماركسية إلا أنها كانت مصحوبة بتفجر أنهار الدم ، وخارج العالم العربـــى ، فـــى أفغانســـتان توجد حكومة ماركسية ولكنها فى حالة صراع مع التقليدية الريفية ، والتى كانت تصـــف نفســـها بمصطلحات دينية . مع استثناء الحالة الممكنة لليمن الجنوبى ، يمكن القول بـــأن الماركســـية لا يبدو أنها استطاعت أن تكسب أرضا فى العالم الإسلامى .

وثمة ملاحظتان يمكن أخذهما فى الاعتبار بالنسبة لهذه النقطة بالذات . الأولـــى ، أن النضـــال الرئيسى للشعوب المسلمة كان من أجل التحرير القومى الشامل . وتجارب هـــذه الشـــعوب مـــع الاشتراكية أنها كانت تميل إلى توسيع نطاق مجال النضال القومى ومن ثم كانت تنتهى إلـــى أن تصبح تابعة للنضال القومى ، وبالتالى فإن مصطلح القومية الاقتصادية ، ربما يكون أكثر دقـــة من مصطلح الاشتراكية . وثانيا أن الاشتراكية والتى تتضمن الماركسية هـــى مفهـــوم أوربـــى يستخدمه المثقفون فى العالم العربى لعرض ثقافات أوروبية خالصة .

ولبيان ردود الفعل الثقافية للحركات الإسلامية المعاصرة تجاه هذه النظريات الوافدة كالقومية والاشتراكية والماركسية بصياغاتها الغربية العلمانية ، نذكر بأن هذه الحركات ارتأت أن هذه النظريات ليست بذات فائدة للمسلمين ، وأن التحرر الشامل يقتضي نبذ هذه الأيديولوجيات الوافدة وراء ظهورنا ، ولذلك عبرت هذه الحركات عن اتجاهات قوية تجاه الإسلام مقابل ميول قومية ضعيفة . ومن ثم أخذت فى التزايد وفى بناء شعبية حقيقية وغير زائفة لها .

إن وجهة النظر العلمانية ، والتى كانت قائمة حتى الخمسينيات ، وعلى سبيل المثال أصبحت فى مأزق فى مصر والشرق العربى ، وبدت كأنها آخذة فى التراجع ولتفسح المجال السياسى للوعى الدينى . فأقباط مصر ، فى الفترة ما بين العشرينيات والأربعينيات، كان يمكنهم الفوز بمقاعد برلمانية عديدة عن طريق الانتخاب ، حتى أن غالبية جمهور الناخبين المسلمين كانوا ينتخبون ممثلين أقباط عنهم فى البرلمان ، والآن أصبح من الصعب على الأقباط الفوز حتى بمقعدين أو ثلاثة مقاعد فى كل البرلمان . وفى سوريا نجد أن الفشل فى تعيين وتحديد الإسلام كدين للدولة فى مسودة مشروع الدستور الحديث كانت بسبب مظاهرات عنيفة كبيرة ومناوشات فى عام ١٩٧٣م . ويوجد أيضا ضغوط متزايدة فى بلدان كثيرة للاعتماد والتعويل المتزايد على الشريعة الإسلامية : فى مصر ، على سبيل المثال ، اشترط الدستور الجديد لأول مرة على أن الشريعة هى المصدر الرئيسى للتشريع ، وكان ذلك التغير استجابة لضغوط متنامية سعت لإقرار هذا التغير وجعل الشريعة مصدرا رئيسيا للتشريع .

إن الشعوب الإسلامية فى بحثها عن هويتها وتحقيق ذاتها ، كشفت عن مظاهر توضح أنها أخذت تبتعد عن النظم العلمانية سواء كانت قومية أو يسارية أو أيا كانت ، وأخذت تتحرك نحو نظم ذات إطر وأشكال دينية . أما النظم العلمانية فقد بدأ ينظر إليها على نحو متزايد على نظم وافدة وغير مفيدة . وبالطبع يجب علينا أن نعى أن الإسلام ذاته خارج المنطقة العربية ينظر إليه على أنه شئ وافد أيضا . فهو فى الحقيقة شئ قديم وافد منذ ثلاثة عشر قرنا مضت ، ثم أصبح شيئا متغلغلا ومتجذرا بعمق فى المجتمع وثقافته .

إن التجاء الناس إلى الإسلام كرد فعل لما يعتبرونه فشلا للاختيارات أن الأخرى العلمانية القومية والاشتراكية والماركسية ، ليس مدعاة للدهشة لأنهم ربما تحولوا إلى الإسلام كملجأ وملاذ يمدهم بالسلام الروحى والسكينة والسلوى والعزاء وكمصدر لليقين والحقيقة والثقة بالنفس، وذلك يمكن أن يستمد من المعرفة والإطلاع والإيمان . وعلى المستوى الآخر ، فان

الإسلام أصبح فى الطليعة بالنسبة لحركات المقاومة والاحتجاج الاجتماعى والسياسى. ففى داخل المجتمعات الإسلامية يتم إطلاق هذه المقاومة وهذا الاحتجاج لمواجهة الفساد وغياب العدل فى الحكم ، أما خارجيا فان المقاومة والاحتجاج يوجه مباشرة ضد الهيمنة الأجنبية . مثل هذه الهيمنة ربما تتمثل فى التهديد والغزو الثقافى ، أو فى تحدى الثقافة الوطنية ، ولكن ، هذا طبيعى إذ أن للهيمنة الغربية أعباء اقتصادية ، وسياسية ، واستراتيجية . أن الغرب وبصفة خاصة الولايات المتحدة الأمريكية ، هو الهدف والقصد لهذه المقاومة . وهذا للأسباب المتعددة التالية :

١- ثمة ذكريات تاريخية عن الحروب الصليبية والدينية ومعروف أن سكان الشرق الأوسط يتمتعون بحسن تاريخى قوى .

٢- الحساسيات التى تولدت بفعل التناقضات بين الماضى الدينى المنذهر والحاضر البائس ، الإحساس بالكبرياء والإحساس بالضيم وغياب العدل .

٣- يوجد كذلك تأثيرات الخبرة الأوربية الاستعمارية ، والتى جاء فى أعقابها وجه أمريكا الإمبريالى . أن الشرق أوسطين كانوا ينظرون إلى أمريكا على أنها صديق ليبرالى قوى حتى بداية الخمسينيات ، عندما شغلت الفراغ الذى خلا بخروج البريطانيين والفرنسيين من المنطقة ، ولكن الولايات المتحدة أصبح ينظر إليها بشكل متزايد على أنها قوة مهيمنة تفرض وجودها بالقوة .

٤- يوجد أيضا التأييد والدعم الحميم والخاص الذى يقدمه الغرب وأمريكا لإسرائيل ، وقد ولد هذا مشاعر مريرة وقاسية خاصة بين العرب .

٥- إن ميل الغربيين والأمريكيين إلى التحالف مع الأنظمة الظالمة والمستغلة فى الشرق الأوسط والعالم الثالث ولد الكثير من الخوف والشك والكراهية لهم .

٦- فى كثير من الدوائر فى الشرق الأوسط يتم تصوير الغرب كمستهلك ، ومتساهل وكمجتمع متفسخ يعانى من الانحطاط وهذا ما جعل من الغرب مصدرا للإعجاب والافتتان وفى الوقت نفسه مصدرا للازدراء .

ما أن يستخدم الإسلام كرأس حربة - لحركات المقاومة والاحتجاج ، فان الصعوبة والتحدى المفروض على هذه الحركات فى القيام بثورة إسلامية حقيقة ، سوف يتمحور حول الطرق الممكنة التى يستطيع الإسلام من خلالها إعادة بناء المجتمع . وغالبا ما تتحدث

التحليلات السطحية عن أن الأصولية الإسلامية تحاول إرجاع عقارب الساعة إلى العصور الوسطى ، التى كانت عصورا مظلمة بالنسبة لأوروبا إلا أنها تمثل الذروة والقمة لازدهار الحضارة العربية الإسلامية ومن ثم فهى ليست شيئا سيئا ، ولكن عندما نتناول وضع المسلمين أو المجتمعات الإسلامية اليوم ، للعودة إلى بعض الإنجازات الثقافية والعلمية للعالم الإسلامى فى العصور الوسطى فهذا شىء يدعو إلى السخرية إن دعوة العودة عبر الزمان ، هى بالطبع مستحيلة ، ولهذا السبب ولأسباب أخرى عديدة يجب على المرء أن يستخدم مصطلح الأصولية بحرص شديد ، أن المسلمين المعروفين بالأصوليين هم غالبا عصريون ولا يخرجوا عن كونهم أصحاب مصلحة فى معالجة، أو فى التعامل، مع المسائل المعاصرة الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية ، عبر سفر تراجعى فى التاريخ أو من خلال العودة إلى التاريخ وما أنتجه السلف وحتى لو أنهم اعتقدوا وآمنوا فى وجود حقيقة أصولية واحدة فى الإسلام ، فإن إدراكاتهم وتفسيراتهم لهذه الحقيقة سوف يكون بينها اختلافات وتباينات واسعة : قارن على، سبيل المثال، باكستان وليبيا وعلى أية حال فان الظاهرة الآخذة فى التزايد أصبحت تسمى العودة والإحياء والانبعاث الإسلامى لا ترتبط تماما وبشكل أساسى بالإسلام كدين وإنما هى ترتبط بكل معنى الكلمة بمشكلات وأزمات المجتمعات الإسلامية باعتبارها جزءا من العالم الثالث اليوم .

إن اتخاذ المقاومة فى بعض البلدان شكلا إسلاميا ، يعود بشكل جزئى إلى أن الإسلام يمثل أحد السمات الثقافية الأكثر رسوخا فى المجتمع . وبشكل عملى وأكثر تحديدا ، فإن الثورة اتخذت تعبيرا إسلاميا لأن المنافذ والمخارج اليسارية فى المجتمع لمقابلة المطالب والتحديات السياسية لأنها كانت محاصرة ومغلقة فى وجه الجماهير ومحجوبة عنها فى إيران (الشاه) على سبيل كانت قنوات التعبير السياسى محاصرة ، حتى الطبقة الجديدة الناشئة التى خلقها النظام كانت عاجزة عن التعبير عن نفسها سياسيا بلغة المصالح والأفكار فى حين كان الإسلام وحده هو الحزب اليسارى الوحيد المفتوح من أجل المعارضة ، ولهذا تم استخدامه ، كما يرى البعض ، بواسطة جماعات وقوى متباينة تماما ، وذلك من خلال آخرين هم الطبقة الوسطى الحضرية الجديدة .

ولتوضيح مناقشاتنا أكثر ، سوف أعود إلى هذه النقطة ولكن من خلال تحليل خاص لدور الحركات الإسلامية فى مصر وهو الدور الذى يثير اهتماما مماثلا ومتطابقا لذلك الدور الذى قامت به فى بلد مثل إيران بقدر ما يعكس اختلافات وتباينات مع بلد آخر مثل أفغانستان .

الحركات الإسلامية : حالة مصر :

يقوم الإسلام بدور بالغ الأهمية فى مصر ، وليس ثمة شك ولو بسيط فى أن ما يطلق عليه الناس " العودة الإسلامية " والآخذة فى النمو هو أمر له دلالة وأهمية فى مصر اليوم ويمكن على الأقل أن تحدد ثلاث مظاهر للأهمية المتزايدة لهذه العودة الإسلامية ، ونستطيع أن نتبينها فى الوقت الحاضر فى مصر وهى :

١- نمو الكتابات الدينية ، وفى ارتفاع معدلات تداول وانتشار المنتج الدينى الفكرى ، أو الأدبيات الدينية عموما وأيضا نلاحظ تزايدا مستمرا فى المظاهر المعبرة عن الإيمان الدينى كالانخراط فى الجماعات الصوفية ، والمجالس الدينية ، ليس فقط بين عامة الناس ولكن أيضا بين التكنوقراطيين الجماعات الأخرى التى كان يفترض أنها جماعات علمانية . وقد واكب هذه المظاهر ضغوطا وجهودا اجتماعية وسياسية متنامية نجحت جزئيا فى إنجاز وتحقيق أهدافها لإدماج وإدخال جرعات إسلامية كبيرة على الدستور وفى التعليم وفى الحياة الاجتماعية (كقوانين الأسرة والأحوال الشخصية وتحريم الخمور إلخ ...) .

٢- أخذت القيادة السياسية بشكل متزايد تعول وتعتمد على الدين كوسيلة من وسائل الشرعية . فالرئيس السادات منذ أن تولى السلطة أخذ يؤكد على اسم "محمد" كاسم له ، واصفا نفسه "بالرئيس المؤمن" ومنّهياً خطبة بآيات من القرآن ، وكانت له المقدرة بحيث جعل رجال الأزهر يصدرون مؤخرا فتوى تصادق على التسوية مع إسرائيل .

٣- قام الدين بدور متزايد بوصفه محفزا على التمرد الاجتماعى - السياسى . وهذا الشكل من التعبير الدينى بدأ يأخذ طابع ونمط العنف المتزايد . ومن الممكن أن ندرج طائفتين رئيستين من هذه الجماعات :

(أ) الإخوان المسلمون : التى تأسست لأول مرة فى العشرينات (١٩٢٨م) وسنطلق عليهم، بسبب الافتقار إلى مصطلح آخر ملائم ، الأصوليين . وأولئك يسعون الآن من أجل الحصول على الحق فى تأسيس حزب سياسى معترف به ، ولقد تمتعوا أخيرا بالموافقة على حقهم فى التعبير عن أنفسهم من خلال إصدار ونشر مجلتين تعبران عن الحركة.

(ب) الجماعات العسكرية المناضلة التى تمثل فروعا خرجت من التيار الأصلى ، الأخوان المسلمين . وإن كانت أكثر عنفا ، وهذه التشكيلات الجديدة ظهرت لأول مرة بعد هزيمة يونيو من عام ١٩٦٧م وسوف نسمى أولئك بالأصوليين الجدد .

(ج) الجماعات الإسلامية : تعد جماعة الإخوان المسلمين أكثر الحركات الإسلامية أهمية في تاريخ مصر الحديث والمعاصر . تأسست الجماعة فى عام ١٩٢٨ ونشطت فى الثلاثينات والأربعينات كجماعة أصولية دينية وثقافية ذات ممارسات دينية عنيفة فى بعض الأحيان انتهت بها إلى أكثر من أزمة قبل عام ١٩٥٢م . وقد تعرضت جماعة الإخوان المسلمين لأزمتين فى ظل النظام الناصرى : الأولى ، كانت فى عام ١٩٥٤م ، والأخرى فى عامى ١٩٦٥م - ١٩٦٦م وفى الأزمتين تم اعتقال وسجن أعداد كبيرة من قادة الجماعة وأعضائها بل وإعدام بعضهم . ولكن فى السبعينات تم إطلاق سراح معظمهم .

وعلى المستوى الأيديولوجى ، لا توجد تباينات جوهرية كبيرة بين جماعة الإخوان القديمة والتنظيمات الإسلامية الجديدة التى أطلقنا عليهم اسم الأصوليين الجدد . إن الاختلافات الأساسية تكمن فى قوة المشاعر وحدتها ، وفى الوسائل المستخدمة لإنجاز وتحقيق الأهداف. إن أعضاء التنظيمات الإسلامية الجديدة يبدو أنهم يعتقدون ويؤمنون بأن الشر والفساد قد انتشر على نطاق واسع وعم المجتمع كله إلى حد أنهم نظروا للمجتمع بأسرة فى وضعيته الحاضر على أنها حالة ميئوس منها ، وإن المرء لا يمكن أن يتحرر وينقذ نفسه من جاهلية هذا المجتمع ، إلا بوسائل جذرية رادكالية ، وتبدى هذا التحرر والإنقاذ لدى بعض التنظيمات الإسلامية الجديدة فى الانسحاب إلى الصحراء أو الجبال لإعداد العدة والقوة الروحية والمادية وصولا إلى طور التمكن وبعدها تكون العودة لتطهير المجتمع وفيما يتعلق بالأفكار الاجتماعية والاقتصادية للجماعات الإسلامية ينبغى علينا التأكيد على أن هذه الأفكار ليست بالضرورة متطابقة مع ما يمكن اعتباره توجها يمينيا .

إن المؤسسة الإسلامية الرسمية فى مصر أعنى الأزهر كانت قد اعتادت بل أدمنت إعلان الحرب على الشيوعية ، ولهذا السبب بالذات أعلن شيخ الأزهر عبد الحليم محمود فى عام ١٩٧٦م أنه قد نذر نفسه وأعدها "لقتال الشيوعية" ولنفس السبب وبدرجة متساوية نجد أن جرائد ومطبوعات الأخوان المسلمين كانت تعج بمقالات الشجب والإدانة للماركسية كعقيدة نظرية فى حين أنه كانت توجد سمة اشتراكية مميزة واضحة فى كتابات سيد قطب وبصفة خاصة فى كتاب " العدالة الاجتماعية فى الإسلام " إن الاعتقاد الواسع الانتشار بشأن الاشتراكية التى جربت وفشلت فى مصر الناصرية ربما يكون مسئولا عن الأفكار الاشتراكية فى مصر لا يتمتع إلا بجاذبية ضعيفة ومحدودة للغاية ، ولكن ، ومع ذلك من الخطأ افتراض أن التنظيمات الإسلامية الجديدة تعبر وبشكل واضح لا لبس فيه عن الأفكار اليمينية . وتكشف مراجعة التصورات

الاجتماعية والاقتصادية السائدة لدى الجماعات والتنظيمات الجديدة عن أن هذه التنظيمات تكاد تكون كلا متجانسا . يجمع بينهما الاعتقاد بتمام الدين وشموليته لكل مستويات الحياة وأوجهها المتباينة وهو ما يشكل الإطار المرجعي الحديث لشرائح من الطبقة الوسطى وقد انتهى بهم ذلك إلى القول بأن المجتمع هو فى الحقيقة مجتمع الملاك والعاملين معا .

ولاعتبارات عديدة فان الكثير من الجماعات الإسلامية الأصولية الجديدة التى توجد فى مصر اليوم قد اتخذت طابعا عسكريا عنيفا أكثر مما كانت عليه جماعة الإخوان المسلمين ، فى حين أن الأخيرة ، أى الإخوان المسلمين تكاد تكون أقل حدة فى توجهها الأصولى من الجماعات الإسلامية الأصولية وهذه الجماعات الجديدة تشبه إلى حد كبير تلك الجماعات التى تشكل اليسار الجديد داخل الدوائر الاشتراكية .

إن قادة وأعضاء هذه الجماعات الجديدة كانوا من بين العناصر الشابة فى جماعة الإخوان المسلمين الذين سجنوا فى منتصف الستينات ، وتربطهم صلات قربى بكبار وقدامى الإخوان المسلمين ، فهم أبنائهم أو أبناء عمومتهم أو أخوالهم ، كما تضم الجماعات الجديدة أيضا وافدين جدد تماما تشكل وعيهم السياسى خلال الفترة الزمنية التى وقعت فيها هزيمة يونيو ١٩٦٧م وبعدها .

إن واقعة هزيمة يونيو ١٩٦٧م تعد الحدث الأكبر تحطيما وانكسارا فى تاريخ مصر المعاصر . كان السؤال الذى يتردد صداه فى كل أنحاء الوطن كامتحان للضمير وكنقد للذات : لماذا كانت الهزيمة بكل ما تحمله هذه الكلمة من معنى ؟ وقد طرحت ثلاث إجابات رئيسية تحاول تفسير الهزيمة وتحليل أسباب النكسة .

أولهما ، التفسير الاجتماعى الذى يعزو الهزيمة إلى القيادة البيروقراطية للجيش ، وأنها كانت انعكاساً للظلم ولغياب العدل فى المجتمع ، وفقدان المشاركة الشعبية . ويقترح هذا التفسير بأن الحل والعلاج هو إقامة مجتمع اشتراكى حقيقى ، ويروق هذا التفسير لحفنة قليلة من بين المثقفين والشباب .

والثانى ، هو التفسير التكنولوجى الذى يعزو الهزيمة إلى المستوى المتخلف للعلم والتكنولوجيا فى مصر إذا ما قورن بإسرائيل . وينصح بصياغة تحديثه وعصرية جديدة من أجل تعويض مسافة التخلف وتجاوزها ، وترشيد وعقلنه حياة المجتمع بكل مستوياتها . وقد كان هذا هو الاتجاه السائد والمسيطر والمهيمن فى الدوائر المهنية لدى التكنوقراطيين الذين أعلنوا أن

أهدافهم المطروحة لتجاوز النكبة تتمثل فى بناء دولة جديدة حديثة تنهض علـــى أســاس العلـم والتكنولوجيا .

والتفسير الثالث هو التفسير الدينى الذى يعزو الهزيمة إلى غياب تقوى الله وطاعتــه ، لقـد تركنا الله ومن ثم تركنا الله ، واليهود ، كما يحلو لأنصار هذا التفســير تسـمية الإســرائيليين – كسبوا الحرب على أساس دينى ، ويجب على المسلمين أن يفعلوا نفس الشــىء لأجـل إحـراز النصر وهذا التفسير وتشخيصه لواقعة النكبة والذى لم يتم اختباره حتى الآن ، يتمتــع بجاذبيــة واسعة جدا فى الحقيقة داخل المجتمع . ومعظم الجماعات الأصولية الجديدة والتى خرجت مــن عباءة الإخوان المسلمين كانت بدايتهم الحقيقية خلال سنوات الكرب والعذاب تلك التــى أعقبـت هزيمة يونيو ١٩٦٧م .

إن الإشعار الأول الذى دخل به المجتمع منطقة التوجه الدينى الجديدة والكبيرة جاء خــلال خطبة الرئيس عبد الناصر العامة بعد الهزيمة ، أن ناصر العلمانى والذى كان فى الماضى قليـلا ما يتحدث عن الدين قال أن الدين يجب أن يلعب دورا أكثر أهمية فى المجتمع ، كــان انكســار البطل هائلا مع هدير التصفيق الحماسى الرائع . فعلى الرغم من أن القيــادة الناصريــة كـانت تعتبر الدين أحد عناصر أيديولوجيتها إلا أنها كانت ذات توجهات علمانيــة مصحوبــة بنزعــة تحديثه واشتراكية . ففى ظل قيادة ناصر تم تحديث الأزهر ، كما شارك علمــاء الأزهـر فـى الفتاوى الخاصة بتنظيم الأسرة وتحديد النسل . وعلى المستوى الفكرى كانت هنــاك محـاولات خلال الستينات لتأكيد الهوية الاشتراكية للإسلام فكتاب الإخوان المسلمين الســوريين "اشـتراكية الإسلام " طبع ووزع بواسطة الاتحاد الاشتراكى العربى المصرى ، كما أن الأخوانى الرســمى عبد العزيز كامل تخصص فى كتابة الصحف الدينية فى النشرة الرسمية للاتحــاد الاشــتراكى ، وكان يؤكد على مفاهيم العدالة الاجتماعية فى الإسلام كما أكد عدد من الكتــاب علــى الطبيعــة الثورية للإسلام ، وركزوا الأضواء والاهتمام المتزايد بالقادة الإسلاميين الراديكاليين مثل أبـو ذر الغفارى ، والحركات الإسلامية الراديكالية مثل حركة القرامطة ، لدرجة أنه ظهر كتاب يحمــل عنوان "مادية الإسلام" كما كتب عبد الرحمن الشرقاوى روايته محمد رسول الحرية . كمــا أنــه من المعتقد أيضا أن تعليم الدين فى المدارس خلال الفترة الناصرية قــد تــأثر أيضــا بالأفكــار الاشتراكية عن المجتمع فى ذلك الزمان .

وبعد تلك التصريحات الناصرية بشهور قليلة ، والتى انطوت على تلميحات بالغة الأهميــة تؤكد على أهمية الدين والعودة إلى الإسلام والتمسك به ظهرت إشارات أخرى تنطوى على قــدر

كبير من الغموض . ففى الوقت الذى كان من المقرر فيه أن يذهب الملايين من المصريين للإدلاء بأصواتهم فى حرية على وثيقة رسمية تدعو إلى التحديث وتعلن العلم والتكنولوجيا الشعار الرسمى للدولة ، بيان ٣٠ مارس ، كانوا يذهبون أيضا بالمئات والآلاف إلى كنيسة قبطية صغيرة فى ضاحية الزيتون بالقاهرة لمشاهدة ما زعم أنه ظهور للسيدة مريم العذراء التى يقال أنها ظهرت كطيف نورانى خالص . وتكرر ظهورها لعدة شهور . وطبعت جريدة الأهرام فى صفحتها الأولى صورة أصلية وحقيقية لما أسمته بالمعجزة .وأعلن رجال الدين المسيحيين أن رسالة الله كانت واضحة وأن مريم العذراء جاءت لتقول أعرف أيها المصريون أنكم فى حزن كبير لأنكم عاجزون منذ مدة طويلة عن زيارة القدس وعوضا عن ذلك فقد أتيت لكم ، وظل الناس فى كل مكان من الغالبية المسلمة فى مصر يتحدثون عن تلك الظاهرة لدرجة أنها كانت تحظى باهتمام كبير للغاية من قبل رجال السلطة ولم يقلل أحد من أهمية الظاهرة وشأنها إلى حد أن المناقشة العامة لها أصبحت أمرا محفوفا بالمخاطر .

يجب رؤية التأثير الكامل النفسى والثقافى لخلق إسرائيل وتقويتها ودعمها على مستقبل المجتمع العربى ، وثمة إحساس يبدو أنه قد سيطر بدرجة كبيرة على الكثير خلال سنوات الحزن التى بدأت منذ عام ١٩٦٧ إلى عام ١٩٧٣ ، وهذا الإحساس يتمثل فى أن الصياغة العلمانية للقومية العربية قد تم تحديها وهزيمتها بواسطة صياغة أخلاقية رديئة أقل شأنا - يجدها المرء ملائمة وتنهض على أساس دينى فقط ، وتقدم للأجانب كل حقوق المواطنة بمجرد أن يطئوا أرض إسرائيل بموجب قانون العودة ، بينما ترفض السماح بالعودة لأولئك البشر الذين ارتبطوا بالأرض منذ أجيال قديمة مضت ، ومنذ آلاف السنين . وهم من ارتأى اليهود أنهم ينتمون إلى دين غير صحيح وباطل من وجهة نظرهم كالفلسطينيين المسلمين والمسيحيين .

كان معظم العرب يخوضون غمار معاركهم وهم يشيرون إلى أنهم فى صراع مع الصهيونية فى إسرائيل ولكنهم ليسوا بالضرورة ضد اليهود فى كل أنحاء العالم ولا يحملون لهم أية ضغينة وعلى الضد من ذلك نجد أن إسرائيل تؤكد وتشدد على أنها تمثل اليهود فى كل أنحاء العالم وهى تفعل ذلك فى الواقع لكسب المزيد من تأييدهم ودعمهم لها ، ولقد كسبت إسرائيل الحرب وجلبت للعرب مع الهزيمة عنصرا يؤكد الطابع الدينى للصراع العربى الإسرائيلى وباختصار ولهذا السبب أدرك الكثير من المصريين ، وبغض النظر بالطبع عما يقصد ويفكر فيه الإسرائيليون أنفسهم بالنسبة للصراع ، أدرك المصريون أن إسرائيل كبلد يعمل

وينهض على صياغة أيديولوجية دينية ، وبدأ كثير من المصريين يشعرون أن هـذه الصياغة يجب أن تكون فاعلة طالما أنها قادت الإسرائيليين إلى النصر العسكرى .

وتعد الرموز الدينية التى أحاطت بحرب أكتوبر ١٩٧٣ مثلا يوضح كيف أن الدين كان قد أخذ يشق طريقه أكثر فأكثر فى قضية الصراع العربى الإسرائيلى ، أن الحرب التى عرفت فى مصر باسم حرب رمضان قد بدأت فى شهر رمضان شهر الصوم الدينى عند المسلمين وكان الاسم الكودى لعملية عبور قناة السويس هو (بدر) وهو اسم واحدة من المعارك الحربية الشهيرة للنبى محمد ، كما شاعت أساطير كثيرة تدور حول الملائكة التى كانت فى المعركة بجانب المصريين .

أن المفكر المصرى الليبرالى (فؤاد زكريا) يعبر عن دهشته بقوله أن الرجوع إلى القوى الميتافيزيقية والرمزية كان من الممكن فهمه فى زمن الهزيمة فى عام ١٩٦٧ ، ولكن لماذا يكون هذا الرجوع والاعتماد على تلك القوى ضروريا فى زمن النصر عام ١٩٧٣ . أن المقارنة تكشف عن سخرية الرجل من الشيوخ وأتباعهم كما يكشف أيضا وبكل تأكيد عن أن تصورات دينية معينة قد بدأت تفرض سيطرتها على المجتمع . وكانت هناك محاولات متكررة من أجل جعل الشريعة كمصدر رئيسى للتشريع وأيضا فى مجال التعليم الرسمى بتقديم جرعات كبيرة من التعليم الدينى فى المدارس وأيضا تحريم المشروبات الكحولية فى مصر . حتى شيخ الأزهر الذى كان تابعا فى الأغلب الأعم لسياسة الحكومة أكثر من كونه خصما لها كانت لديه الشجاعة لكى يبعث بنشرات إلى رئيس الوزراء وإلى المتحدثين فى مجلس الشعب تنص على أن الإسلام ليس من نمط القضايا التى يجب أن توضح فى اعتبار المجلس أو توضع تحت رحمة المناقشة باسم الديمقراطية ، أن الإسلام ليس فى وضع أو حالة الانتظار لكى نرى إلى أى مدى ستظهر مثل المناقشات تأييده أو معارضته ، فالاعتقاد فى الإسلام والإيمان به والالتزام بمبادئه ليست موضع نقاش . والاجتهاد غير جائز شرعا لأى إنسان طالما أن النص الشرعى موجود . لقد أخذ الحماس للإسلام يشتد ويصبح أكثر كثافة داخل المجتمع ، وأصبحت الجماعات الإسلامية كبيرة وقوية صارت تتمتع بحضور قوى وملحوظ خاصة فى العقد الذى تلى الحرب ١٩٧٣م .

ولكن لماذا تطورت الأمور فى مصر على هذا النحو ؟

إن الإجابة عن هذا السؤال من شأنها أن توضح لنا أيضا لماذا نمت وتطورت الحركات الدينية بشكل قوى ونشط بعد عام ١٩٧٣م ، حيث كان الإنجاز المصرى فى ١٩٧٣م مختلف

تمام الاختلاف عما كان عليه فى حرب يونية ١٩٦٧م ؟ من الممكن فى الإجابة عن هذا السؤال أن تطرح الأسباب الآتية :

١- إن الناس كانت لديها إيمان بالغ ومؤكد ينكر أن النصر الذى تحقق فى أكتوبر من عام ١٩٧٣م كان ترجمة لما أريد من الحرب بالفعل ، وبالتالى فأيا ما كانت عناصر النصر فإنها تقود بالضرورة إلى درجة الإحياء الدينى التى سادت فى ذلك الوقت .

٢- إن عملية تخفيف القيود السياسية التى تلت حرب أكتوبر من عام ١٩٧٣م ربما تكون قد مكنت الحركات الدينية من إعادة تنظيم صفوفها .

٣- قيام النظام السياسى الحاكم باضطهاد وقمع أعضاء التيارات اليسارية .

فالنظام كان قد أخذ فى الحقيقة يشجع التيار الدينى . كما حاول الرئيس السادات أن يخلق قوة بديلة زائفة بعد مجابهته وصراعه مع قوى اليسار الرسمى فى عام ١٩٧١م . ومنذ ذلك الحين حرمت قوى اليسار غير الرسمى بمن فيهم الماركسيين من كل منابر الممارسة والتعبير .

وعلى المستوى السيكولوجى ، فإن منجم الثراء البترولى ، هبة الله وعطيته لمنطقة الخليج العربى المسلم وبصفة خاصة العربية السعودية بكل أهميتها ودلالتها الدينية البالغة ، ربما تكون قد قامت بالتأثير المباشر فى إحياء العواطف والمشاعر وإثارة الوجدان الإسلامى بين الشباب فى مصر . ولقد ادعت السلطات فى مصر بأن التنظيمات الإسلامية تلقت دعما وتأييدا ماليا من مصادر أجنبية ، وكان ثمة تلميحات بأن تكون هذه المصادر هى ليبيا والعربية السعودية ، وهذا الأمر لا يمكن تجاهله بحال ، ولكن ما هو أكثر أهمية هو أن هذه التنظيمات حاولت بالفعل أن توفر عمالة آمنة لعدد من أعضائها وأتباعها فى العربية السعودية ، ومن ثم يستطيع هؤلاء الأعضاء أن يمولوا جماعتهم المتنوعة بسخاء أكثر . وهذا لا ينبغى بالضرورة أن أعضاء التنظيمات المصرية الإسلامية يعتبرون العربية السعودية مجتمعهم الإسلامى المثالى ، فالأحداث العنيفة التى وقعت فى مكة مؤخرا تشير إلى أن الشباب لا يعتقدون فى أن القيادة السياسية السعودية تعتبر قيادة سنية ملتزمة بدرجة كافية ، ولكن ربما يوافق معظمهم على أن العربية السعودية تمثل بدرجة تقريبية المناخ القانونى المتاح للحكومة الإسلامية المرجوة . وعلى أى حال ، حتى لو أن الجهات الأجنبية والدعم المالى الأجنبى قد ساعد بدرجة قليلة على ازدهار التنظيمات الإسلامية ، فإن خلق هذه التنظيمات وتكوينها يعود أساسا وبالتأكيد إلى اعتبارات وعوامل داخلية أكثر من كونها اعتبارات وعومل خارجية .

الأصوليون الجدد :

على صعيد الحياة السياسية اليومية ، يعد حضور الجماعات الإسلامية الجديدة في حرم الجامعات المصرية أمرا لافتا للنظر : عدد الأماكن التي تخصص بشكل متزايد من أجل الصلاة ، العرض المتكرر والدائم للآداب الإسلامية ، الهجوم على الحفلات الموسيقية الترفيهية داخل أورقة الجامعة . والحقيقة الأكثر أهمية هي أنه منذ عام ١٩٧٧م استطاع أعضاء التنظيمات الإسلامية تدبير أمورهم من أجل كسب الأغلبية في مناصب الاتحادات الطلابية في الجامعات المصرية ، وترتب على ذلك استبعاد الناصريين الذين كانوا أكثر قوة في النصف الأول من السبعينات ، ومن ثم أصبحوا في وضع هامشي .

ولا توجد طريقة لمعرفة عدد ما يمكن تسميتهم بالجماعات الإسلامية التي توجد في مصر اليوم على وجه الدقة . فهذه الجماعات تبدو متنوعة ومتفاوتة في درجة إقرارها للعنف كوسيلة لإنجاز وتحقيق أهدافها . وعلى أية حال ، فإن هذه الجماعات تصبح أكثر جذبا للانتباه عندما ينطوي نشاطها على درجة من العنف . لقد حدث هذا ، على سبيل المثال ، خلال اضطرابات وحوادث الفتنة الطائفية في عام ١٩٧٢م حينما اتخذت ممارسات هذه الجماعات شكل وطابع الهجوم على الكنائس القبطية ، وأيضا في مظاهرات الطعام في عام ١٩٧٧م عندما ركزت الجماعات على ضرب الملاهي والنوادي الليلية ، ومظاهرات عدم الاستقرار في عام ١٩٧٩م ، وعندما تعرض الموظفين الحكوميين والأساتذة العلمانيين، والطلبة المسيحيين للهجوم والإيذاء المادي داخل حرم الجامعات المصرية .

ولقد تطورت التنظيمات الإسلامية إلى مستوى آخر للعنف أشد خطورة ويصل إلى حد القتل سواء بشكل مخطط أو عرضي ، وقد أدت الأحداث الثلاثة التالية في السنوات الأخيرة إلى الكشف عن وجود ثلاثة تنظيمات إسلامية متباينة ، ولكن يجمع بينها غلبة الطابع العسكري العنيف على ممارستها :

أولا : الهجوم العسكري في عام ١٩٧٤م على الكلية الفنية العسكرية في مصر أدى إلى إزاحة الستار عن الجماعة التي عرفت باسم "شباب محمد" تحت قيادة صالح سرية.

ثانيا : قتل وزير الأوقاف السابق ، الشيخ الذهبي في عام ١٩٧٧م أدى إلى اكتشاف التنظيم التي أطلقت عليه الحكومة جماعة التكفير والهجرة تحت قيادة شكري مصطفى .

ثالثا : تنفيذ الانفجارات في بعض الكنائس القبطية في الإسكندرية في يناير ١٩٨٠م إلى كشف أسرار تنظيم الجهاد ، الذي كان تحت قيادة علي المغربي .

ووفقا للمصادر الرسمية المصرية فإن هناك عدد من التنظيمات الإسلامية التى يعتقد أيضـا أنها موجودة وهى تتضمن حزب التحرير الإسلامى ، جماعة المسلمين ، جند الله .

ولكن ما هى الأفكار الرئيسية للحركات الإسلامية ؟

بدرجة كبيرة من العمومية ودون إغفال إلى أن هناك بعض التباينـات والاختلافـات بيـن الجماعات الإسلامية نفسها ، يمكن للمرء تقرير أن التأكيد الرئيسى بين هذه الجماعات يكمن فـى وحدة الدين والسياسة ، وفى الحاجة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية حتى ولو بـالقوة ، والحاجـة إلى الطهارة والنقاء ومحاربة الفساد. وترى الجماعات أنه على الرغم من وجوب التسـامح مـع غير المسلمين وحتى حمايتهم ، إلا أنه يجب ألا يكون لهم رأى أو صـوت فـى إدارة الشـئون العامة للمجتمع الإسلامى . ولقد اتخذ الاحتكاك بغير المسلمين ، فى بعض الأحيان ، شكل العنف المادى - كما حدث فى احتفال الأقباط بعيد الميلاد فى يناير من عام ١٩٨٠م ، وعلى الصعيـد العالمى تميل الجماعات الإسلامية إلى الاعتقاد بأن ثمة مؤامرة قائمة ضد الإسلام يشترك فيـها اليهود والصليبيين المسيحيين والشيوعيين ، ويترتب على ذلك أن المسلمين فى كل أنحاء العـالم عليهم الاتحاد والتضامن مع بعضهم البعض كأمة واحدة متحدة . والقضية المعـاصرة والأكـثر هيمنة هى معارضته الجامعات للتسوية ومعاهدة السلام المصرية الإسـرائيلية ، وقـد عـبرت الجامعات الإسلامية عن رأيها جهارا ودون تردد ، فيما يتعلق بمعارضتها لـهذه القضيـة فـى المظاهرات الإسلامية العنيفة فى عام ١٩٧٩م ، والبعض الأخر عبر عـن معارضتـه ولكـن بطريقة أقل عنفا فى مجلة الإخوان المسلمين "الدعوة" . قضية أخرى هامة كانت تـأييد الثـورة الإسلامية فى إيران وإدانة استقبال الحكومة المصرية وحسن ضيافتها لشاه إيـران المخلـوع ، والتى اتخذت شكل المظاهرات والمناوشات العنيفة فى القـاهرة وبدرجـة أكـبر فـى أسـيوط والإسكندرية فى مارس وإبريل من عام ١٩٨٠م .

ومثل هذا المواقف والممارسات السابقة سيكون من الظلم الاعتماد عليها لتكون تصور عـن أيديولوجية الحركة الإسلامية . علاوة عن ذلك فانه مهما كان أهمية تلك الممارسـات فربمـا لا تكون أكثر دلالة وأخبارا عن تصوراتهم ووجهات نظر الحركات الإسلامية . ومما لا شك فيـه أن ثمة جهودا تبذل من قبل مثقفى وأيديولوجى الحركات لصياغة تلك الأيديولوجيـة وباسـتبعاد وتجنب محاضر وتقارير المحاكمات ، والتى من المفترض أنها لا تقدم معرفة صادقة وحقيقيـة بشأن هذه القضايا ، إلا أن هذه المحاضر تكشف عن أن أعضاء الحركات الإسلامية ليسوا دائمـا على معرفة وإطلاع متخصص وعميق بشئون دينهم ولهذا فانه من الممكن أن يكون الكثير مـن

أعضاء الحركات المتنوعة لم يلتحق بها لأسباب عقائدية أساسا. ولو أضفنا إلى ما سبق تحليلا للخلفية الاجتماعية الاقتصادية للأعضاء سيكون فى مقدورنا تقرير أن غالبية هؤلاء الأعضاء ربما التحقوا بالحركات الإسلامية لأسباب هى بالأساس أسباب اجتماعية ونفسية أكثر من كونها أسبابا أيديولوجية دينية صارمة . والآن دعنا ننطلق من هذه النقطة لنرى الأفراد الذين التحقوا بالحركات الإسلامية، منذ منتصف الخمسينات وحتى الآن ، تقريبا فى الرابع الأخير من القرن الحالى، فى أواخر السبعينات .

قبل الخمسينات كان أعضاء جماعة الإخوان المسلمين الذين تمت محاكمتهم على ذمة قضايا سياسية ، كانوا بالدرجة الأولى من الموظفين الحكوميين المدنيين والمدرسين ، والعمال من أصحاب الياقات البيضاء ، وصغار التجار ، ورجال أعمال وطلاب . أما قائمة الإخوان المسلمين التى سعت الحكومة المصرية إلى اعتقالهم فى عام ١٩٥٤م فقد كان بها الكثير من الموظفين المدنيين والمدرسين ، رجال الدين الإسلامى والعمال الحرفيين والمهنيين وعدد قليل من ضباط البوليس والجيش أما الطلاب فكانوا يشكلون أغلبية منفردة داخل الجماعة . كما كان يوجد عدد قليل من العاطلين عن العمل . وكانت فئة قليلة للغاية ممن وفدوا من مناطق ريفية إذ كان معظمهم من سكان المدن . إن قائمة المجلس الاستشارى للإخوان فى عام ١٩٥٣م تبين لنا أنه من بين ١٩٥٠ عضوا كان يوجد بينهم فقط اثنان وعشرين عضوا ليسوا من الأفندية أعنى ليسوا من الجماعات الحضرية التى ترتدى الزى الأوربى ، والإثنا عشر قائدا الذين كانوا فى قمة الجماعة كانوا على درجة عالية من التعليم والثقافة العالية ، ومستوى اجتماعى معقول . ولكن حتى من بين الأتباع والمتعاطفين بشكل عام مع الجماعة والذين شهدوا اللقاءات الليلية للجماعة فى بدايات الخمسينات ، كان أولئك الناس إما يرتدون الجلابية العادية أو المزخرفة ، وكانوا يشكلون بالتأكيد وبشكل واضح أقلية . تكشف دراسة التنظيم الإسلامى المسئول عن قتل وزير الأوقاف السابق فى يونيو ١٩٧٧م والذى أطلقت عليه السلطات الحكومية اسم التكفير والهجرة ، تكشف عن أن التكوين الاجتماعى الاقتصادى للحركات الإسلامية قد تغير فقط بشكل هامشى . فمن بين الأربعين عضوا أو أكثر الذين اعتقلوا خلال الأسبوع الذى تلى عملية القتل ، نجد المهن التالية : ١٧ سبعة عشر طالبا ، ٨ ثمانية موظفين مدنيين ورجل دين ، ٤ أربعة من البوليس والجيش ٣ ثلاثة مهندسين ، ٣ ثلاثة من صغار التجار ، طبيب ، ومهندس زراعى ، ومدرس واحد . واثنين عاطلين عن العمل . وكانت أعمار هؤلاء الأعضاء ، تتراوح بين أوائل العشرينات ومنتصف الثلاثينات . ومن بين الـ٢٥ الخمسة والعشرين عضوا الأوائل الذين

اعتقلوا كان يوجد سبعة نساء ، بينما كان من بين المئات العديدة من الأعضاء الذين استمر اعتقالهم خلال الأسابيع التالية لحادثة القتل قائمة بـ ٧٠ بسبعين امرأة شابة . ومن ثم لا نستطيع اعتبار هذه الجماعة تقليدية بمعنى أنها تفصل بين الرجال والنساء فى العمل السياسى أو أنها تجعل النساء فى مكانة متدنية ودور سلبى تماما . وتظهر الصور الفوتوغرافية لكثير من أعضاء التنظيم أنهم كانوا يرتدون إما الملابس الأوربية أو الزى الإسلامى المركب وهو تقليد غير مصرى وإنما تقليد باكستانى . واحد فقط كان يرتدى الزى الأهلى المحلى وهو الجلابية وطاقية الرأس .

إن ما يسمى بالزى الإسلامى الذى يستخدمه الأصوليين الجدد يعد مثيرا إلى حد ما . وهو يتكون بالنسبة للرجال من الزى العربى والباكستانى أكثر من كونه مصريا ، وهذا الزى عبارة عن جلابية بيضاء عادة ولكن فى بعض الأحيان تكون داكنة اللون ، وخف أو صندل فى القدم وأحيانا غطاء أو وشاح طويل أبيض للرأس . أما الزى النسائى فانه أكثر إثارة واهتماما لأنه جديد ، مركب ومنظم بطريقة ليس فقط مختلفة ومتباينة للزى المصرى التقليدى ، ولكنه أيضا يتجاوز الحدود التى فرضها التقليد الدينى . ووفقا لتعاليم الدين الصارمة كما تقررها الجماعات فان وجه المرأة ويديها ليس من الضرورى دائما تغطيتها . ولكن الفتيات الأصوليات يتشددن ويؤكدن على تغطية وجوههن بغطاء كامل يسمى الخمار أو النقاب وارتداء قفازات فى أيديهم ، الأمر الذى يسبب لهم ليس فقط إرباكا شديدا فى الحر، ولكن أيضا ينتج عنه مشكلات عملية وقانونية ، وعلى سبيل المثال ، عندما يحتاجون إلى إثبات شخصيتهم أو هويتهم . والشىء الأكثر أهمية هو أن هذا الزى لا يمثل فى الحقيقة عودة إلى الزى التقليدى ، وإنما هو فى الحقيقة زى حديث ، للطبقة الوسطى الحضرية . علاوة على ذلك ، ومع الأخذ فى الاعتبار درجة الصعوبة الطبيعية أو المادية والاجتماعية التى يتضمنها تقرير ارتداء هذا الزى غير المعتاد ، إن فعل ارتداء مثل هذه الملابس بهذه الطريقة ، فى التحليل الأخير ، يمكن النظر إليه على أنه مظهر للاحتجاج الاجتماعى أو النفسى .

علاوة على ذلك فان البحث يؤكد نقطتين يجب أن نعطى لهما أهمية خاصة فى تفسير بزوغ الحركات الدينية .

الأولى : هى حجم عضوية المهنيين وطلاب الدراسات العلمية الذين جاءوا من الطبقة الوسطى الدنيا والذين كانوا غالبا يشكلون الجيل الأول الذى هاجر إلى المدينة .

النقطة الثانية : هى أنه على الرغم من موقف أعضاء الجماعات الغاضب والانفعالى من أجل دينهم فإن كثيرا من أعضاء الحركات الإسلامية يبدوا أنهم يفتقرون إلى المعرفة الدقيقة بالكثير من القضايا المذهبية والعقائدية فى الإسلام والمثير للانتباه أن هذا الارتباط يمكن ملاحظته على سبيل المثال ، فى أنه بينما يحتد ويشتد العنف الدينى بين طلاب الجامعة العلمانية فى أسيوط أثناء عام ١٩٧٩ ، فإنه لا يوجد شئ مماثل قد حدث فى أى من الكليات الدينية للجامعة الأزهرية فى نفس المدينة . وبنفس الشيء يمكن أن ينطبق على حالة الغضب وتوتر الأمور فى القاهرة والمدن المصرية الأخرى .

إن هذه الملاحظة تعد هامة لدحض النظرية والفكرة المألوفة التى تعين وتحدد هوية الأصولية بالدين ، والفقر ، والمجتمعات المحلية الريفية . أن الحركات الأصولية الجديدة توجد فى الحقيقة والواقع بين الطلبة الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى الحضرية فى الجامعات العلمانية وليس بين طلاب الكليات الدينية التابعة للأزهر وهؤلاء الطالب ينتمون إلى طبقات ذات دخل منخفض وأصول ريفية حديثة .

ولهذا يصبح الاحتمال الممكن ، وكما يتضح من التوجهات الأيديولوجية للقادة ، أن المليشيات المسلحة للحركات الإسلامية إنما تتحرك فى التحليل النهائى ليس لاعتبارات دينية وإنما بالتحديد لدوافع واعتبارات سيكولوجية واجتماعية أحد هذه الدوافع تمت مناقشته سلفا . ويتمثل فى الآلام النفسية المرتبطة بالمسألة الوطنية والمرتبطة أيضا بخيبة الأمل وتوقع الفشل والإحباط الناجم عن عدم توفر فرص العمل والتوظيف والحصول على المكانة الملائمة .

إن التوسع فى التعليم الجامعى بعد عام ١٩٦٧م تحت ضغط ووطأة وثقل المطالب والتطلعات الشعبية أنتج بوجه عام معدلات عالية من الخريجين تفوق كثيرا كل ما سبق . وقد حدث هذا بالضبط فى الوقت الذى أخذت فيه الأنشطة الاقتصادية تتقلص وبدأ القطاع العام الذى يعد القطاع الوظيفى الرئيسى فى الدولة بصفة خاصة فى التقلص أيضا وفى خفض حجم التوظيف فيه . وترتب على ذلك بفعل عوامل أخرى عديدة تأخير التوظيف والاستخدام الحكومى للخريجين ووجود روتين هزيلة وشروط وظروف حياة عمالية قاسية فضلا عن الاحتمالات المتزايدة لتعطل الخريجين من المتعلمين لآجال طويلة .

ولكن السؤال الذى لابد من طرحه هو إذا كان أعضاء الجماعات الإسلامية تحركوا بفعل ظروف وعوامل سياسية ، اجتماعية ، اقتصادية لماذا لم يلتحقوا بتنظيمات سياسية أخرى توجههم بشكل مباشر أكثر إلى مثل هذه القضايا ؟ من الممكن اقتراح سببين محتملين هنا :

الأول : يتمثل فى أن البديل العلمانى الأيديولوجى من اليمين أو اليسار ينظر إليه على أنه أجنبى وافد .

الثانى : أن المنافذ والمخارج الأخرى للتعبير عن الفعل والممارسة السياسية تكون غالبا غير مسموح بها .

مسألة أخرى ترتبط وتتصل بالسببين السابقين هى أن فى داخل مجتمع تقليدى يحتل الدين فيه مكانا أساسيا فى عملية التطبيع الاجتماعى منذ السنوات الأولى فى المنزل ، ثم المسجد أو الكنيسة . وسوف تكون جهود قليلة نسبيا كافية لتسييس هذا التعليم فى مرحلة متأخرة لكى تحول الإخلاص والعبادة الدينية إلى مذهب دينى سياسى وهذا التحول سيكون أكثر صعوبة مع تنظيم اشتراكى مثلا لأن عملية التطبيع الاجتماعى سوف تكون من البدايات الأولى وبدون أى مساعدة تذكر من جانب المؤسسات الأولية وغير الرسمية .

أسباب أخرى يمكن اقتراحها وتكون عوامل جذب للتنظيمات الإسلامية تتصل بالهجرة الريفية حديثة العهد إلى المدن بالنسبة لكثير من أتباع هذه التنظيمات وهم غالبا ما تسيطر عليهم وجهة نظر محدودة ، وغالبا ما يكونوا ضيقى الأفق ويعد هذا العامل أكثر صحة وصدقا فى السنوات الحالية باعتبار أن سكان مدينة القاهرة وحدها قد تطور عددهم من أثنين مليون نسمة بعد الحرب العالمية الثانية إلى عشرة ملايين نسمة فقط فى هذه الأيام .

إن ارتفاع معدل التحضر والتضخم الحضرى السريع قد واكبه وجود أعداد كبيرة من البشر يعيشون فى الحضر ولكنهم ليسوا حضريين إذا ما وضعنا فى الاعتبار الحضرية كأسلوب حياة تختلف قطعا عن أسلوب الحياة الريفية . وعلاوة على ذلك فان هذا التحضر العالى والسريع يكون مصحوبا باضمحلال لقيم وعادات الحياة الريفية ، والتعطل عن العمل والبطالة الدائمة وازدياد الاستياء والسخط ووجود المنازل المكتظة والمشتركة بالسكان ، وينبغى ألا ننسى أن من بين القادمين الجدد إلى المدينة كان أكثر من مليون لاجئ من منطقة قناة السويس الذين أجبروا على الهجرة تحت تأثيرات الحرب خلال العقد الممتد من عام ١٩٦٧م إلى عام ١٩٧٤م.

ثمة مشكلتان أخذتا فى التفاقم بصفة خاصة فى ظل سياسة الانفتاح الاقتصادى الحالية يجب إضافتهما إلى كل ما سبق : التضخم المرتفع ، والظاهرة الأخرى التى لا تنفصل كثيرا عن السابقة هى الفساد المتزايد ، وقد تراكم مع كل هذه الظواهر السابقة تصور المهاجرين الجدد القادمين من القرى أو المدن الصغرى والذين عليهم أن يكافحوا لمواجهة المشكلات الحادة والمعقدة لمدينة مثل القاهرة الكبرى . الزحام ، الضجيج ، الانهيار ، الفساد ، والبنية الأساسية

المتأكلة وبالإضافة إلى كل ما سبق يأتى إلى المقدمة والد المهاجر أو رب أسرته الذى يواجه كل هذه الضغوط وربما يكون فقيرا أو تكون قدرته المالية متواضعة ، إن كل ما سبق يكون الوضعية التى سوف تقود البشر إلى البحث عن صيغة قوية وبسيطة وواضحة وضوحا قاطعا وتكون قادرة أيضا على إمدادهم باليقين والثقة بالنفس .

هناك الكثير الذى يمكن اقتراحه بشأن أن الانبعاث الإسلامى لا يمكن إرجاعه إلى أسباب وعلل دينية إسلامية فحسب وحالة مصر ليست هى الحالة الوحيدة والفريدة من بين البلدان الإسلامية الأخرى .

الفصل الخامس

الصفوة الدينية والمعارضة الأصولية الإسلامية في مصــر

الفصل الخامس

الصفوة الدينية والمعارضة الأصولية الإسلامية فى مصر (*)

أولاً: النخب الدينية :

كثيراً ما قامت النخب الدينية المصرية بدور سياسى ، غير أن جهاز الدولة غالباً ما كان يحدد هذا الدور ويعين آفاقه وحدوده ، لذلك كانت النخبة الدينية سريعة الاستجابة لمطالب السلطة الحاكمة. ففى أثناء حكم عبد الناصر قدموا تبريراً شرعياً للاشتراكية باسم الإسلام ، وفى خلال حكم السادات أضفوا شرعية دينية على خلاف السادات السياسى مع معارضيه ، وفى عام ١٩٧٥ دخل شيوخ الأزهر فى الحوار الدائر حول الظلم والجور وغياب العدل والانفتاح الاقتصادى ولكنهم كانوا فى جانب الرأسمالية. هذا الموقف مردود الى أن بعض الشخصيات البارزة على قمة مؤسسة الأزهر ، المؤسسة الدينية الرسمية ، كانوا أصحاب ثروات شخصية ضخمة وكبيرة . كذلك أضفت الصفوة الدينية صفة الشرعية على سياسة السادات الخارجية ، فقد صادقت على رحلة السادات الى القدس على اعتبار أن هذه الرحلة تقود الى استرداد المدينة المقدسة ، فى حين أنه من الناحية الواقعية فشلت معاهدة السلام فى إعادة المدينة ، ولكن الصفوة الدينية ادعت أن المعاهدة أقرت تلك العودة من حيث المبدأ ، وهى معاهدة ، فى رأيهم يمكن تصديقها وقبولها بدعوى أنها تشبه تلك المعاهدات التى عقدها النبى مع أعدائه . وأشارت الصفوة الدينية الى أنها تحترم السلطة المدنية ، وأوضح شيخ الأزهر أن قائد البلاد وحدة فقط هو المفوض لتحديد وتقرير مسائل السلام والحرب. كما تفضلت الصفوة الدينية على الرئيس السادات وأعلنت أن الشيوعية - وليست إسرائيل - هى العدو الرئيسى للعالم الإسلامى.

وفيما يتعلق بتدخل الإسلام فى تنظيم الحياة الاجتماعية كان رجال الدين أقل سلبية وكثيراً ما حاولوا التأثير على عمليات التشريع ، ولكن جهودهم لم تكن موحدة وكان الاتجاه الرئيسى الغالب عند قمة المؤسسة الدينية عصرياً ، فشيخ الأزهر فى أواخر السبعينيات كان يحمل درجة الدكتوراه من جامعة بريطانية ، وعادة ما كان يصادق على التفسير الليبرالى للإسلام، وهو تفسير

(*) Raymond. A . Hinnebusch . Gr., Egyptian politics under Sadat . the post populist development on authoritarian – modernizing state. Cambridge press, Cambridge , first published, 1985, pp. 153-209.

يتضمن قضايا مثل حرية الضمير الفردى ، وإقرار حقوق المرأة ، واستخدام الفـــائدة فـــى النظـــام البنكى، وفى أحيان أخرى كانت السلطات الدينية العليا تستخدم الإسلام الأصولى للدفاع عـــن نظـــام الحكم . كما أن بعض الشخصيات الدينية البارزة الأخرى ، من بينها رجال الديـــن الممثلين فـــى البرلمان ، دافعوا عن عملية الأسلمة الكاملة ، واستطاعوا أن يحققوا نجاحاً فى إصـــدار تشـــريعات تنص على أن الإسلام هو المصدر الرئيسى للتشريع فى الدستور ، وتحريم المشـــروبات الكحوليـــة، وإقرار عقوبة الموت للمرتد عن الإسلام . وسعى رجال الدين إلى إقرار هذه التشـــريعات الأخـــيرة إلا أن والبعض منهم ممن فى البرلمان ذكورا بأنه حتى لو مرت مثل هذه المشروعات بقوانين مـــن البرلمان فإنها لن تنفذ أبدا بالقوة . وقد أثارت هذه الإجراءات والتدابير معارضه مـــن الأقبـــاط فـــى مصر كما أن تحريم الكحوليات قد تمت معارضته من قبل عناصر مؤثرة وذات نفوذ كان من بينـــها أخ للرئيس السادات كانت له مصالح خاصة فى النوادى والملاهى الليلية. علاوة علـــى ذلـــك فـــإن مثل هذه الإجراءات كانت لا تتسق وتتناغم مع دعاوى الليبرالية المواكبة للانفتاح.

ويعد الموقف من قانون الأحوال الشخصية من أشد المجادلات والمناقشـــات الحاميـــة التـــى انغمست فيها الصفوة الدينية . ففى عام ١٩٧٤ قدمت عائشة راتب وزيـــرة الشـــئون الاجتماعيـــة ، المدافعة عن حقوق المرأة اقتراحاً بقانون جديد للأحوال الشخصية يســـعى إلـــى إحـــداث تعديـــلات وإصلاحات عصرية لصالح المرأة ، على سبيل المثال أن الأزواج لا يستطيعون طـــلاق زوجاتـــهم أو اتخاذ زوجة أخرى إلا بالحصول على تصريح من القاضى وقد تحرك رجال الدين المحـــافظون ضد مشروع القانون بمسيرات نظمت الى البرلمان وهددت بالاغتيال .وأسقط فى يد عائشـــة راتـــب وضعفت ولم تسطع إقناع وزير العدل بتولى حسم وضبط المسألة إلا انه أضعف مشـــروع القـــانون بالقول بأن الزوج يستطيع فقط أن يعلن زوجته بالطلاق ، وأنها يمكنها أن تقاضيه طلباً للطلاق لـــو أنه اتخذ زوجة ثانية. وعلى أية حال فإن توازن القوى تحول لصالح عملية الإصلاح عندمـــا تدخـــل الرئيس السادات نفسه بتوصية من زوجته . لقد حذر السادات من إساءة استخدام الدين كقناع حيـــث يخفى الرجل وراءه تبرير رغبته فى المحافظة على تفوقه وسيادته المطلقة على النســـاء ، واقـــترح السادات قانوناً جديداً يجعل اتخاذ زوجة ثانية مبرراً وسبباً لطلب الطلاق ومطالبة الرجـــال بتســـجيل عمليات الطـــلاق فى المحكمـــة ، وإعطاء الزوجات المطلقات وتخويلـــهن حـــق المطالبـــة بنفقـــة الزواج.

وكان السادات قادراً على تجنيد الشخصيات البارزة فى قمة الصفوة الدينية لتأييده ولكن المعارضة ظلت قائمة وقوية فى الحلقات المتوسطة من القيادات الدينية وفى لجنة الشئون الدينية فى البرلمان وبالرغم من ذلك أحال السادات مشروع القانون الى القضاء .

وقد أثبت القيادة الدينية للأقباط فى مصر أنها ليست سهلة للانقياد لرغبات السلطة السياسية وذلك على الضد من نظيرتها المسلمة. فى البداية رحبت قيادة الأقباط بتوجهات السادات لليبرالية الغربية فى السياسة ، ولكن فى أواخر السبعينيات فسرت العلاقة بين الكنيسة والدولة على نحو مثير ومأساوى ، فالقادة الأقباط كانوا غاضبين بسبب الإجراءات والتدابير الإسلامية والتساهل الرسمى ، إن لم يكن التشجيع الرسمى ، لعمليات المضايقات والتحرش المستمر للأقباط من جانب الأصوليين المسلمين.

وفى عام ١٩٧٩ ألغى البابا شنوده الاحتفالات بعيد الفصح كنوع من الاحتجاج ، كما انتقد الأقباط المصريين فى الولايات المتحدة الأمريكية نظام الحكم فى مصر علانية وأدى ذلك الى إضعاف صورة النظام لدى الأمريكيين وهو الأمر كان يعتبره النظام عنصراً مهماً فى سياساته الخارجية – كما كان البابا شنوده ضد الصهيونية ، خلافاً للقيادة الإسلامية ، فقد رفض شنوده تأييد معاهدة السلام ومقابلة رئيس الوزراء الإسرائيلى (مناجم بيجين) عند زيارته لمصر ورفض السماح للحجاج الأقباط بزيارة القدس المحتلة. وقد أدى ذلك الى إضعاف الإجماع الذى كان يرغب فيه السادات فيما يتعلق بمشروعة حول السلام المصرى الإسرائيلى ، ومن ثم بدأ السادات هجومه فى الحال وفى خطاب عام له وصف بالعدوانية ، أعلن السادات أن مصر كانت ولا تزال دولة إسلامية واتهم القيادة القبطية بمحاولتها خلق دولة داخل الدولة ثم قام بعد ذلك بعزل البابا شنوده من منصبه وأعلن أنه ليس هناك قوة اجتماعية فى مصر مستقلة بشكل أساسى عن سلطة لدولة (خطاب السادات ١٤ مايو ١٩٨٠م)، وعلى الرغم من مرور ما يقرب من قرن من الزمان على بدء علمنة الدولة فى مصر إلا أن كلاً من عناصر القيادتين الدينيتين ظلوا يشغلون أوضاعاً شاذة وغير سوية ، احتلوها فى الدولة الإسلامية التقليدية ، لقد كانوا يتوقعون الأحجام عن ممارسة النشاط السياسى بشكل علنى، فقط كانوا يحسنون إضفاء صفة الشرعية على سياسة الحكومة ، وفى الواقع كانوا يفعلون ذلك كجناح دعاية للدولة.

ثانيا : المعارضة الإسلامية الأصولية :

يعد بزوغ وتصاعد الحركة الإسلامية فى مصر وتزايد نزاعها مع نظام الحكم من أهم المقومات التى اتسم بها الصراع السياسى فى مصر ، ولقد أضافت عمقاً للمعارضة التى لا هى قابلة لأن تكون يساراً أو حتى يميناً ليبرالياً . ويعود ظهور الحركة الإسلامية جزئياً الى التراكمات الناتجة عن التغير الاجتماعى السريع وغير المتوازن . لقد استأصلت عملية التحضر الضخم التى شهدتها مصر ، أعداداً متنامية من الأشخاص الذين أجتثت جذورهم من الأرض ومجتمع القرية ، وعلاقات القرابة الحميمة وهذه الأعداد عجز القطاع الاقتصادى الحديث فى الحضر عن استيعابهم . لقد قذف بهم فى مجتمع المدينة وهم بلا هدف وعلى غير هدى ، بعد الأمن الذى كانت توفره العائلة والقرية وأخذوا يبحثون عن الهوية الأكثر اتساعاً وعن التضامن والتماسك . لقد انتقلوا بشق الأنفس من الحياة والقيم التقليدية إلى نسق حديث تهيمن عليه البرجوازية المصرية ذات التوجهات الغربية حيث أحبطت طموحاتهم وتطلعاتهم المتزايدة .

إن المهاجرين الحضريين كانوا ، بصفة خاصة ، أكثر قابلية وعرضة للتجنيد من قبل حركات الاحتجاج الاجتماعى الوطنية . ولقد انتج التطور غير المتوازن للتعليم خرجين بعيدين تماماً عن حاجة النظام الاقتصادى الذى لم يكن فى وسعه وقدرته امتصاص هذه الأعداد الزائدة والمفرطة ، وقد بلغت الأزمة ذروتها فى السبعينات ، بحيث أصبحت الجامعات مولداً ومنتجاً خاصاً وأرضاً خصبة لحركات المعارضة . وثمة نوع آخر من التوترات والاضطرابات الإجتماعية أدت الى تغذية الحركة الإسلامية فى الجامعة والى تصاعدها ،واعنى خروج النساء على نحو كبير وضخم، وهجرهن بيئة المنزل المصانة والمحمية ودخولهن التعليم العالى والأماكن العامة ، وقد أدى ذلك إلى ظهور حركة تجاه الزى الإسلامى ،والسلوك والتصرف الإسلامى ، كنوع من الحماية الجزئية ضد مضايقات وتحرشات الذكور.

ولكن لماذا اتخذت حركة المعارضة الرئيسية شكلاً إسلامياً ،وليس شكلاً علمانياً قومياً أو يسارياً ؟ لا يمكن تفسير بزوغ الحركة الإسلامية دون الرجوع الى عوامل سياسية . إن الإخوان المسلمين ، القوة الرئيسية قبل عام ١٩٥٢م، كانت قد استمرت أيضاً خلال حكم ناصر ولكنها كانت تواجه بالقمع الفعال والشرعية لشعبية القائد عبد الناصر . ومن الواضح أن العامل السياسى الحاسم ، والحدث الأساسى فى إحياء الحركة الإسلامية كان هزيمة يونيو ١٩٦٧م. فالناس فى مصر كانت

قد آمنت بناصر كرمز للكرامة والقوة والعزة ، وآمنت بالأيديولوجيا التى صنعها ناصر والتى كانت مزيجاً من القومية العلمانية والاشتراكية، ثم تحطم هذا الرمز تاركاً ومحدثا خواء وفراغاً فى القيادة والأيديولوجية .ولم يكن من الطبيعى أن يعانى المصريون من فقدان احترامهم لذواتهم ، وفقدانهم الأمن والإحساس بإفلاس وفشل الأيديولوجيات الوافدة ، لذلك تحولوا عائدين الى ما هو وطنى ومألوف لديهم ، وهو الدين الذى يزودهم ويقدم لهم رؤية كونية أو نظرة الى العالم يمكن فهمها ،والتى تشبع حاجة الناس للأمن الروحى والداخلى فى مواجهة الكارثة والنكبة . إن النكبة يمكن احتمالها بالأذعان والخضوع لو أننا نظرنا إليها على أنها إرادة الله ، إلا أن الدين يقدم الأمل ، فلو أن المصريين عادوا الى طريق ومنهج الإسلام ، فإن الله سوف يدعمهم ويمنحهم القوة الروحية للثأر وتعويض الهزيمة . وقد نظر الى حرب برمضان أكتوبر ١٩٧٣م على أنها انتصار إسلامى . أيضاً بالإضافة الى هزيمة ١٩٦٧ وتفسير حرب ١٩٧٣ ، يضاف الى ذلك أن الصعود المفاجىء فى الثروة والمكانة لبعض النظم الإسلامية بشكل واضح وظاهر مثل المملكة العربية السعودية وليبيا قد عززت أيضاً وجهة النظر تلك . إن الاحتكاك المتزايد للمصريين مع هذه المجتمعات المحافظة ، وأيضاً الدعم المالى الذى أتاحته هذه النظم للجماعات الدينية فى مصر قد ساعد على تحفيز وإثارة الإحياء الدينى.

وفى النهاية قامت سياسات السادات بالدور الحاسم فى اتساع قاعدة المعارضة الإسلامية . فسياسات استرخاء الضبط والتشجيع التى أولاها السادات للإحياء الإسلامى كطريق لكسب شرعية جماهيرية ولمواجهة ودحر تهديد اليسار ، أعطت الجماعة الإسلامية الفرصة لتجميع وتجنيد الأعضاء والأنصار ، كما أعطتها الفرصة لتنظيم صفوفها بدون إزعاج وتحرش الحكومة . ولكن، وعلى الجانب الآخر ، كانت سياسات السادات فى الاقتصاد والسياسة الخارجية هى التى حركت الحركة الإسلامية للعمل ضد نظام الحكم . فالتوجه للغرب ، والظلم وغياب العدل الذى فجره الانفتاح الاقتصادى ، ثم النظر الى كل ذلك على أنه تهديد للقيم الإسلامية والعدل الاجتماعى الإسلامى ، أيضاً التحالف مع الولايات المتحدة الأمريكية، والسلام مع إسرائيل نظر إليه على أنه استسلام غير مشروط للقوى الكافرة . وهكذا فعامل القمع الفعال الذى تسبب فى القاء القبض على ، واحتواء وقمع المعارضة الإسلامية فى عهد ناصر ضعف على نحو حاسم فى ظل قليل من القمع ونظام أكثر عالمية.

ثالثا : القيادة .والأيديولوجية .والاستراتيجية :

وقد يكون من الملائم أن نتحدث عن توجه عام تشترك فيه الحركة الإسلامية فى مصر فكل الجماعات الإسلامية المصرية تسعى الى خلق دولة إسلامية يرأسها مسلم تقى وورع ينفذ ويفرض بالقوة الشريعة الإسلامية والعدل الاجتماعى . وكل الجماعات الإسلامية قد ترسخ فى ذهنها أن كلاً من القرآن والسنة النبوية ينطويان على برنامج متكامل وشامل للعمل الإجتماعى يضمن حلاً لكل مشكلات المجتمع المصرى . أيضاً تشترك الجماعات الإسلامية فى معارضة الأيديولوجيات الأجنبية ، سواء كانت رأسمالية ليبرالية أو ماركسية ، وتعزو الكوارث والنكبات التى أصابت مصر الى محاولات محاكاة النماذج الأجنبية . وعلى درجات متفاوتة تشترك كل الجماعات الإسلامية فى نزعة التزمت فيما يتعلق بمسائل الأخلاق الشخصية ، مع التأكد على ضرورة اتخاذ إجراءات فعالة من أجل البحث عن نظام اجتماعى إسلامى . وعلى أية حال لا تمتلك الحركة الإسلامية قيادة موحدة ، وليس لها تنظيماً رئاسياً أعلى أو برنامجاً مشتركاً ، وهى فى الحقيقة تنقسم الى عديد من **الجماعات المستقلة،وهذه الجماعات يمكن تصنيفها ووضعها على متصل بحيث تتراوح ما بين الجماعات الأكثر محافظة والمتسامحة إزاء الوضع الراهن ، ،والجماعات الأكثر راديكالية والتى تعارض النظام المؤسسى وتسعى الى تحويلة وقلبه باستخدام العنف الثورى.**

على جانب المحافظ من المتصل والذى يمكن أن تنتظم وتتدرج عليه الجماعات الإسلامية، يوجد العلماء التقليديين ذوى الفعالية السياسية ، وقادة الأحياء السكنية الذين يستخدمون لغة إسلامية فى أحاديثهم ، وهم يعتبرون التصور الإسلامى للحياة الإنسانية حقيقة موضوعية . ويتركز كل اهتمامهم فى عملية فرض تطبيق الشريعة الإسلامية وباستخدام القوة وخاصة فى المسائل الأخلاقية وقواعد السلوك . وعلى الرغم من أنهم أحياناً ما يستخدمون الرطانة الشعبية ، إلا أنهم غالباً ما يبدون اهتماماً قليلاً بالمساواة الاجتماعية التى حركت وأثارت الجماعات الإسلامية المناضلة الأخرى. وفى الواقع لقد استفاد الكثيرون من ممثلى هذا الجانب المحافظ من الانفتاح الاقتصادى ، وكانوا ليس فقط شديدى العنف والقسوة ضد الناصريين وضد الماركسيين ، ولكنهم أيضاً كانوا مذعورين من الإسلام الراديكالى ، الى الحد الذى دفع بعضهم الى اتهام نظام الخومينى فى إيران بأنه واجهة للشيوعية . والمثل الجيد لهذا النمط من الشخصيات الإسلامية المحافظة هو الحاج " سيد جلال " التاجر الثرى والمسلم التقى الورع ، وكان يتمتع بنفوذ قوى فى حى باب الشعرية

وهو من أحياء ومناطق القاهرة الشعبية ، هذه الجماعة المحافظة كانت تستشعر الرضا فـــى عملــها من خلال نظام الحكم القائم ، وبالتالى من خلال البرلمان ، وكانت فى الحقيقــة مرتبطــة ومتحالفــة لمدة طويلة مع الرئيس السادات ، الذى كان قد عهد الى لجنة تشريعية مهمة جعــل عمليــة تطبيــق الشريعة الإسلامية تأخذ شكلاً فعالاً ومحدداً . ولكن ما أن كشفت السادات عـــن وجهــة بمســاندته بنفوذه وسلطانه للقانون المتحرر للأحوال الشخصية ، فإن الكثيرين من هـــذا الجماعــة المحافظــة تحرروا من وهم الارتباط بالسادات ، هذا فضلاً عن أن سلامة المنفرد مع إســـرائيل كـــان عـــاملاً جوهرياً فى فك ارتباطهم به .

وعندما نتجه الى مركز المتصل سوف نجد العناصر المتبقية من الجماعة الكبـــيرة القويــة وأعنى الإخوان المسلمين . وفى فترة حكم عبد الناصر حدثت انقسامات داخل الجماعة ، وتــم نفــى معظم الإخوان السابقين أو إيداعهم السجون ثم حصلوا على العفو العام فى ظل حكم الســـادات وقــد تجنب معظم الإخوان السابقين فتح أية مواجهات مع نظام الحكم لصــالح إرســاء ودعــم الأهــداف الإسلامية وإعادة بناء حركتهم . أقل هذه الجماعات أو الزمر فعالية ، تلك التى كانت بقيادة المرشــد الجديد عبد الرحمن المسيرى الذى ناقش أن الإخوان كانوا فى عقد الضعف والذى خلاله لم يطالبــهم الله بالجهاد ! وتحاشى وتجنب ، من ثم ، أى مواجهة مع الدولة ، وركز تفكيره وكثفه فى بناء جيــل جديد من الدعاة.

الجماعة المنشقة الثانية قادتها زينب الغزالى والتى تميزت بشكل أساسى بمعارضتــها لــهذه السياسة السلبية من جانب الفريق الأول . والعناصر الباقية من الإخوان المسلمين تعنقدت و تجمعــت على شكل عناقيد حول مجلة الدعوة ومحررها (عمر التلمسانى). وفى البداية تعاونت مــع النظــام . وبعضهم دخلوا البرلمان حيث طالبوا بقوة بتطبيق الشريعة الإســـلامية . كمــا عــارضت جماعــة التلمسانى العنف الموجه ضد الدولة من قبل الجناح الراديكــالى للحركــة الإســلامية ، وقــد اتــهم الراديكاليون هذه الجماعة بأنها كانت تمد البوليس بمعلومات عن الجماعات الإســلامية الراديكاليــة. وتجنبت جماعة التلمسانى توجيه أى نقد علنى وصريح لنظام الحكم. وبعد معــاهدة الســلام فســدت علاقة هذه الجماعة مع السادات ، وفى عام ١٩٨١ كان التلمسانى مــن بيــن الــذى تــم اعتقالــهم لمعارضتهم لنظام السادات .

لقد عبرت الأفكار التى دافعت عنها مجلة الدعوة عن الاتجاه السائد فى الحركة الإسلامية، كان الإخوان أكثر اهتماماً بقواعد السلوك والأخلاق للشخصية الإسلامية ، ودافعت المجلة عن نسق قيمى يعد وفقاً للمقاييس الغربية محافظاً ، إن لم يكن رجعياً . إذا عارضت الجماعة تنظيم وضبط النسل ، وادعت بأن الله قد كفل الطعام لكل المصريين . كما آمنت الجماعة بالخضوع التام والكامل لرب العائلة أو الأسرة ، وعارضت التحرر من الزواج والدعوة الى تقنين الطلاق ، ودافعت عن تعدد الزوجات وعدم تقييد حق الأزواج فى تطليق زوجاتهم ، وآمنت الجماعة بأن مكان المرأة الصحيح هو البيت ، وليس مع الرجال فى المكاتب ومجالات العلم والأماكن العامة . ودعت الجماعة الى استبدال مجموعة القوانين الغربية بالشريعة الإسلامية،وطالبت الدولة باستخدام القوة لمراعاة الالتزام بأداء العبادات الإسلامية ومتابعة الالتزام بآداب الصوم فى شهر رمضان ، ودعت الى تحريم وحظر الكتب والأفلام الخليعة والنوادى الليلية وتقديم المشروبات الكحولية وجميعها ، تعد من وجهة نظر الجماعة، مظاهر للفسق والفجور الوافد من الغرب.

ولم توافق جماعة الدعوة على مبدأ فصل الدين عن السياسة الذى بشر به السادات وأيدت ، وأن يكن بحذر وتحفظ، مفهوم السادات عن الدولة الإسلامية التى يكون الحاكم فيها ملتزماً بالشريعة ويعمل على فرضها، والحكم من خلال الحزب الواحد الإسلامى. وعلى الرغم من أن جماعة الدعوة اتهمت الاشتراكية الناصرية باعتبارها اشتراكية قمع وأنها أفلست وكانت قاصرة ، إلا أنهم أيدوا دولة الرفاهية التى تعمل على تقريب الفجوة بين الطبقات ولكن دون اللجوء الى النضال والصراع الطبقى ، أيضاً دعت جماعة الدعوة الى تحريم وحظر الربا ، ودعت الى فرض الزكاة ، والتوظيف الكامل للقوى البشرية القادرة على العمل ، واعتبرت كل ذلك وسائل لتحقيق المساواة والعدل الاجتماعى بدلاً من الإصلاح الزراعى والتأميم الذى جاءت به الناصرية ، وهو ما اعتبرته الجماعة مبادئ ونظم وافدة . أيضاً كانت الجماعة ترثى حالة الفساد فى الدولة وأرجعتها الى تأثير الغرب . كما لم تقابل مجلة الدعوة سياسة الانفتاح الاقتصادى التى أتبعها السادات باستحسان.وفى مجال السياسة الاجتماعية فإن توجهات جماعة الدعوة كانت مبهمة وغامضة وغير واضحة وإن كانت تتسم بطابع شعبى.

وفى مجال السياسة الخارجية ، فإن جماعة الدعوة أيدت وتعاطفت مع المملكة العربية السعودية ، وتحالف السادات مع الدول العربية المحافظة ، وقطع العلاقات مع الاتحاد السوفيتى .

ولكن جماعة الدعوة عارضت السلام المنفرد مع إسرائيل . فمعاهدة السلام كانت مع دولة لا تــزال تغتصب أرض المسلمين بما فيها المدينة المقدسة ، القدس ، ومن ثم فالمعاهدة بشكلها المعلــن تعـد مرفوضة وغير مقبولة . فإسرائيل لا تزال تغتصب أرض العرب ، وتعمق سياسات الاستيطان فــى الأراضى المحتلة ، كما قامت بهجومها على لبنان ومن ثم فهى بعيدة تماماً عن الســلام إذ تمــارس سياسات التوسع والاستيطان . وعلى ذلك فالحجج التى يعتمدها السادات فــى تــبرير الســلام مــع إسرائيل وزعمه أن الرسول محمد قد أقام السلام مع اليهود قديماً ، تعد حججــاً باطلــة لأن اليــهود لا أمان لهم ولا سلام معهم لأنه لا يمكن الوثوق بتعهداتهم.

إن الصراع العربى الإسرائيلى هو فى جوهرة صراع بين نقيضين .وتمتد أصوله بعيداً فــى الماضى منذ صراع النبى محمد مع اليهود ، واليوم كانت إسرائيل أداة ووسيلة لكل من الرأســمالية الغربية التى زودت إسرائيل بالأسلحة والذخيرة والموارد المالية ، والإتحاد السوفيتى الــذى أمدهــا بالمهاجرين لكى يكون لها الهيمنة والسيطرة على العالم العربى والإسلامى، وجاءت معاهدة الســلام لكى تفتح الباب أمام اليهود للاختراق الثقافى والاقتصادى وتدمير الجبهة العربية والتكتل الإســلامى والعربى ضد إسرائيل ولتضع العالم العربى فى خطر الاحتواء والالتهام من قبل الغــرب . وعلــى الضد من الجماعات ذات النزعة الغربية فى مصر والذين أيــدوا انســحاب مصــر مــن الشــئون العربية ، فإن جماعة الدعوة أيدت بقوة ونشاط وأكدت على تقرير الطابع العربى الإسلامى لمصــر . أخيراً وعلى الرغم من أن مجلة الدعوة عارضت نموذج الثورة الخومينية للاستيلاء علــى الســلطة فى مصر ، إلا أنها أيدت الخومينى، وانتقدت السادات لإعطائه شاه غيران المخلوع مــأوى ومــلاذا للإقامة فى مصر .

التجمع الثانى فى مركز المتصل يتمثل فى أفراد من الوعاظ والشيوخ المســلمين ، والــذى كانت أحاديثهم الدينية وخطبهم فى المساجد ، أو المسجلة على شرائط كاسيت يتداولها النــاس فــى مصر ، سبباً فى جذب قطاعات شعبية واسعة من الإتباع الذين يعيشون فــى المنــاطق الحضريــة التقليدية فى المجتمع المصرى . وهؤلاء الشيوخ كانوا يجمعون بين الجاذبية الروحيــة والشــخصية الكارزمية والإحساس بالرسالة الشعبية ، وقاد أدانوا وشجبوا الفســاد الرســمى، والفســق وغيــاب الأخلاق ،وتزايد الفجوة بين الفقراء والأغنياء . ومن هؤلاء الشيوخ نذكر الشيخ عبد الحميد كشــك،

والشيخ صلاح أبو إسماعيل ، والشيخ عاشور نصر ، وغيرهم ، وكل هؤلاء اعتقلهم نظام السادات الذى كان يخشاهم لقدراتهم فى إثارة وتحريض الجماهير.

فى مركز المتصل أيضاً نجد جماعات الشباب التى ظهرت فجأة وبعنف فى أواسط السبعينات تحت أسم الجماعات الإسلامية فى الجامعات المصرية ، وهؤلاء أكبر حجماً ، وأكثر فعالية من قادة الإخوان المسلمين الذين أفقدتهم الشيخوخة وتقدم العمر ، وهذه الجماعات الإسلامية تعتنق وتناصر إسلاماً بديلاً يزدرى المؤسسة الدينية الرسمية ، وتركز هدفها وتفكيرها لأجل خلق نظام إسلامى فى حرم الجماعة . وتمثل ذلك فى ارتداء أزياء توصف بأنها إسلامية للرجال وكذلك الحجاب للنساء ثم الدخول فى صراعات عنيفة ، فى بعض الأحيان ، مع السلطات الجامعية ذات العقلية والتوجه العلمانى.

وفى صعيد مصر تورطت الجماعات الإسلامية فى الجامعات فى صدامات مع الأقباط وشيئاً فشيئاً بدأت هذه الجماعات تحرك طلاب الجماعات ضد سياسات السادات. هاجمت الجماعات الإسلامية الفساد ،وغياب المساواة والتى ارتأت أنها حدثت بفعل الانفتاح الاقتصادى. وانتقدت الجماعات فى منشوراتها ازدحام سيارات الركوب العامة وتدنى نوعيات الطعام الذى يتناوله فقراء المصريين فى مقابل المشروبات الكحولية وما تزخر به موائد الأغنياء وسياراتهم الفارهة . كما عارضت الجماعات الإسلامية أيضاً وبعناد وقوة معاهدة السلام وأيدت ثورة الخومينى وتعاطفت معها. وبقدر ما كان لدى الجماعات الإسلامية برنامج اجتماعى سياسى ، إلا أنها بدت لا تختلف كثيراً عن الاتجاه السائد لدى الإخوان المسلمين ، لكنهم كانوا أقل وعياً وحذراً فى خروجهم عن الوضع الراهن ورفضه.

فى النهاية ، نجد فى قمة المتصل الجماعات الصغيرة الراديكالية ذات الفعالة ، والتى تؤمن بأن النظام بأسرة قد فقد مشروعية وجودة ، واستعدت هذه الجماعات لتحدى النظام ومواجهته علانية وبالقوة . هذه التنظيمات ، شبة العسكرية ، استنكرت وهاجمت التيار الإخوانى ووصفته بالضعف والانتهازية وأنه قد أستنفذ دوره ولم يعد هناك ما يبرر وجوده على ساحة العمل الإسلامى . ويوجد على الأقل ست جماعات من مثل هذه الجماعات شبة العسكرية ولكن لا يوجد لدينا سوى بيانات وشواهد مهمة ومتاحة إلا لأثنين فقط من بينها.

أول هذه الجماعات التى ظهرت فى السبعينيات كانت جماعة شباب محمد وهى فرع من حزب التحرير الإسلامى ، وقد استنكرت الجماعة أسلوب التسوية والحلول الوسط الذى انتهجته جماعة الإخوان المسلمين مع السلطة. وقد دعت الجماعة بقيادة الدكتور صالح سرية، وبدعم وتأييد من ليبيا ، الى معارضة النظام الحاكم فى مصر عندما تحرك السادات تجاه التسوية مع إسرائيل والغرب ، وهذه التسوية اعتبرتها الجماعة عملاً شيطانياً وخيانة عظمى . وهاجمت الجماعة الكلية الفنية العسكرية فى عام ١٩٧٤م كمقدمة لأحداث انقلاب يؤدى الى الإطاحة بالقيادة السياسية التى كانت مجتمعه فى المركز الرئيسى للاتحاد الاشتراكى العربى . ولكن فشلت الجماعة فى تحقيق مهمتهم وتم إعدام قادة الجماعة وإيداع بقية عناصرها فى السجون.

والجماعة الثانية كانت جماعة التكفير والهجرة وهى أكثر الجماعات الإسلامية راديكالية، وكانت الجماعة بقيادة شكرى مصطفى الشخصية الكاريزمية الذى انتحل لقب المهدى. وآمنت الجماعة بتكفير المجتمع المصرى بأسره ، ورفضت واستنكرت أية شرعية ليس لنظام الحكم فقط ، وإنما للنظام الإجتماعى ككل ، بما يحويه من مؤسسة دينية ، وحتى رفضت الفقه الرسمى والأجزاء الأساسية لفلسفة التشريع الإسلامى. وكانت غربة هذه الجماعة تعنى الانسحاب كلية من المجتمع وخلق مجتمعات جديدة فى الصحراء ، وحيث تم رفض واستبعاد كل الإبداعات والمبتكرات الحديثة من أجل العودة الى بساطة الطبيعة ولم تكن الجماعة تعتزم البقاء والاستمرار فى العزلة ، وإنما كانت تعد نفسها من أجل فتح المجتمع والعودة ، والتى من أجلها انشغلت بالإعداد شبه العسكرى وتجميع الجيوش . وقد اكتشف نظام الحكم الجماعة ، واعتقل الكثير من أعضائها ، وضرب على يد الجماعة قبل أن تكمل استعدادها التام للمواجهة، وذلك حين اختطفت الجماعة وزير الأوقاف السابق الشيخ محمد الذهبى وقتلته من أجل تأمين الإفراج وإطلاق سراح بعض أعضاء الجماعة المعتقلين ، ولكن الحكومة تجاهلت مطلب الجماعة وقدم للمحاكمة ٤٦٥ عضواً من الجماعة ، وحكم على خمسة من قادة الجماعة بالإعدام فى عام ١٩٧٨م ، وبعد مرور عامين ظهرت على السطح مرة أخرى فلول الجماعة ، وتورطت فى مهاجمات واعتداءات على مراكز الشرطة.

وعلى الرغم من النزعة الراديكالية التى غلبت على فكر وممارسات جماعة الفنية العسكرية وجماعة التكفير والهجرة فيما يتعلق بالموقف من النظام الحاكم فإن وجهة النظر الإجتماعية والسياسية لهاتين الجماعتين اختلفت قليلاً عن الاتجاه السائد لدى الإخوان المسلمين ، فهاتين

الجماعتين التزمتا ، كما قبلت الجماعتين ، بالاعتراف بفضل النساء ، وأهمية أدوارهن الاجتماعية ، النظرة التقليدية بالنسبة لنموذج النظام السياسى الذى يتوسل فيه الحاكم المسلم بالشريعة ، وطالبوا بعدم الانحياز ،والاكتفاء الذاتى لمصر .وشجبوا الربا والفائدة البنكية ، والغنى والثراء الفاحش مقابل البؤس والفقر ،ودعوا الى قيام الدولة بجمع الزكاة ،والى تنظيم الاقتصاد على أساس العدل والرفاهية. مع إقرار وجود الملكية الخاصة ، والتوريث ، والربح والكسب والتمايزات الاجتماعية بشرط أن يكون ناتجاً عن الدخل الفردى الذى يحصل عليه المرء من عمله هو.

وهكذا فعلى الرغم من معارضة الحركة الإسلامية فى مصر لسياسات السادات الاجتماعية والاقتصادية ، وردايكالية الجزء والقطاع الأخير من الحركة الإسلامية فى مصر ، فإن جماعات الإسلام السياسى تقبل فى الحقيقة المبادئ الرأسمالية كنظام اقتصادى مشفوع بمجموعة من المبادئ الأخلاقية ، حيث شجبت الجماعات عدم المساواة ، والنتائج المادية المترتبة على الرأسمالية فى أوروبا وحتى فى أقصى الجماعات تطرفاً فى الحركة الإسلامية المصرية فإن أياً منها لم يقدم أية إشارة تنبىء أن ثمة تطوراً قد حدث فى فكر هذه الحركة عن الموقف التقليدى القديم اللهم إلا الجماعة الصغيرة التى انسلخت وابتعدت عن الإخوان المسلمين وهى جماعة المسلم المعاصر، حيث طورت هذه الجماعة عقيدة ومذهباً يجمع بين الأفكار الإسلامية والماركسية، وارتأت هذه الجماعة أنه بدون الاشتراكية فإنه سيكون من الصعب تحقيق النظام الإجتماعى الإسلامى ،وحاولت هذه الجماعة أن تقدم مركباً استلهم حركات حرب العصابات الراديكالية فى إيران. إلا أن الجماعة كانت محدودة التأثير داخل الحركة الإسلامية ، كما أنها لم تدخل بعد مرحلة النشاط والفعالية السياسية.

رابعاً: الأساس الاجتماعى وفاعلية التعبئة وطريقتها :

كان يتم تجنيد عناصر الأخوان المسلمين ، بشكل تقليدى ، من بين الطبقات البسيطة، وبصفة خاصة الطبقات الوسطى الدنيا،وهى الطبقات المعبئة اجتماعياً بدرجة كافية لكى تكون على وعى بالقضايا والمسائل الاجتماعية والسياسية ، ولكنها أيضاً تقبع فى قاع النظام الإجتماعى وتسعى لأن تكون مندمجة ومتكاملة داخل تنظيمات ومؤسسات المجتمع ،وهى أكثر حساسية وسرعة فى التأثر بالتعبئة السياسية . إن الجماعة التى ورثت الإخوان المسلمين يبدو أنها جندت أعضائها من نفس الأصول الإجتماعية للإخوان ، ولكن هنالك أيضاً إشارات الى انها بفعل جاذبية الإسلام

السياسى ، أصبحت بالفعل تجد هذه الجماعات تقبلاً واعتناقاً من قبل أعضاء في قمة النظام الاجتماعي أو في أسفله على حد سواء.

ويوجد شواهد ودلائل متناثرة حول التركيب أو البنية الاجتماعية لتيار الإخوان المسلمين فالرسائل التى كان يرسلها القراء الى مجلة الدعوة يمكن اعتبارها مؤشراً هاماً ودالاً على هويتهم الاجتماعية فهم في الغالب من الموظفين المدنيين فى الدرجات الوظيفية الوسطى والدنيا ومنهم معلمين وطلاب جامعة ذوى أصول ريفية. والمهاجرين الجدد الى الحضر من القرى وهذه العناصر تبدوا أكثر عرضة وقابلية للانخراط فى الحركات الإسلامية السياسية ، وكانت جامعات الأقاليم معاقل وحصون آمنة للتنظيمات الإسلامية . إن هذه العناصر شكلت المادة البشرية الخام للتنظيمات الإسلامية ، وهى عناصر تعد على مشارف الانتقال من الطبقة الدنيا الى الشريحة الدنيا من الطبقة الوسطى.

وقد اخترقت الحركة الإسلامية المدن الصغيرة وحتى القرى والمساجد الموجودة فى المناطق الشعبية فى المدن الكبرى ، حيث يعتبر الإسلام أيضاً أرضاً خصبة مولدة ، ليس فقط بفعل ما يجده الأئمة ورجال الدين الشعبيين من تقبل من مستمعيهم فى ضواحى مدينتى القاهرة والإسكندرية ، ولكن لأن أثنين من هؤلاء الأئمة ، أحمد أبو إسماعيل وعاشور نصر ، تم انتخابهما للبرلمان من قبل هذه المناطق ، وهذا يشير الى أن تأثير الحركة كان قد تسرب إلى الطبقات الدنيا .

وفى ضوء الدلائل والشواهد المتاحة عن أحد التنظيمات الراديكالية الصغيرة ، كان شكرى مصطفى مهندساً زراعياً ، وكان زملاؤه المقربين من بينهم ضابط سابق بالبوليس برتبة رائد وموظف صغير ، وعامل بناء بالأجر . وجاء فى العينة التى درسها سعد الدين إبراهيم أن ثلثى أعضاء الجماعة كانوا قد وصلوا لتوهم الى المدينة من أجل التعليم الجامعى . وأن ثلثى الأعضاء كان آباؤهم من صغار ومتوسطى الموظفين الحكوميين ، بينما فقط، عدد قليل منهم كانوا من عائلات ذات مستويات مهنية عليا أو من الطبقة العاملة . وهؤلاء المهاجرين قطعوا صلاتهم بعائلاتهم، واجتثوا من جذورهم الممتدة فى البيئة المألوفة فى القرى ، وكانوا برغم من ذلك ، وفى الأعم، على مستوى عالى من الإنجاز، وكان من المحتمل أن يحدث لهم حراك اجتماعى صاعد من خلال التعليم، ولكن إذا أخذنا فى آلاعتبار أن حوالى (٣٠٠٠٠) من خريجى الجامعات المصرية

متعطلين عن العمل فى السوق ، فإن الكثيرين من الخريجين سوف يصيبهم الإحباط فيما يتعلق بمستقبلهم وتطلعاتهم وتوقعاتهم المأمولة.

وخلافاً للإخوان المسلمين والجماعات الراديكالية ، فإن أعضاء الجماعات الإسلامية التى ظهرت داخل الجامعات المصرية ، يبدو أنهم من وضعيات اجتماعية أعلى من السابقتين. لأن عملية التجنيد يبدو أنها كانت تصل الى طلاب من الطبقة العليا والعليا الوسطى وأيضاً الطبقة الوسطى. والدليل على هذا هو قوة الجماعات الإسلامية فى كلية الهندسة والطب ، وهى تعد بشكل تقليدى كليات لأبناء الطبقات العليا اجتماعياً. كما أصبح من المألوف شكوى الأمهات ذوى الثقافة الغربية ضد بناتهم المحجبات. وعلى هذا يبدو وكأن الطبقة الحاكمة لم تكن محصنة أو بمعزل عن الانجذاب لتيار الإسلامى الراديكالى.

إن قدرة الحركة الإسلامية على التعبئة استطاعت فى نهاية السبعينيات أن تنتج واحدة من أهم وأخطر القوى السياسية فى مصر ، إن جماعة راديكالية مثل جماعة التكفير والهجرة استطاعت أن تجند من ٣٠٠٠ الى ٥٠٠٠ عضواً فى خلايا منتشرة فى قرى صعيد مصر ، ومساجد الحضر ، والجامعات ، والصحراء.

أيضاً انتشار مجلة الدعوة (مجلة الأخوان المسلمين) وارتفاع معدل توزيعها الذى وصل إلى ما بين ٨٠,٠٠٠ الى ١٥٠,٠٠٠ نسخة. أيضاً الجماعات الإسلامية فى الجامعات كانت تسيطر على حوالى ١٠٠,٠٠٠ عضوا وكانت نسبة المؤيدين للجماعات الإسلامية داخل الجامعات المصرية تبلغ حوالى طالب واحد من بين خمسة طلاب، وفى بعض الجامعات كانت تصل الى طالب واحد من بين ثلاثة طلاب . وهؤلاء المؤيدون والأشياع مكنوا الجماعات الإسلامية من السيطرة على الاتحادات الطلابية . وعلى الرغم من أن القوة التنظيمية للحركة الإسلامية كانت قد تركزت فى الجامعات ، إلا أن جاذبيتها تسربت الى المناطق الشعبية . فى المساجد ، والمدارس الدينية ، وفى بعض المناطق أنشئت مستوصفات خاصة بها وتعاونيات وصناعات صغيرة . وبدت الجماعات الإسلامية وكأن لها جاذبية متنامية عبر الطبقات الاجتماعية كلها داخل المجتمع المصرى.

ومع الأخذ فى الاعتبار المزاج الدينى للجماهير المصرية ، فإنه من المحتمـــل أن تنطــوى الجماعات الإسلامية على قدرة هائلة فى التعبئة السياسية. وهنا تبدو الحركة الإسلامية أفضـــل مـــن أى قوى سياسية أخرى فى مصر . أيضاً هناك دلائـــل علـــى أن الحركـــة الإســـلامية اســـتطاعت اختراق القوات المسلحة حيث تم تجنيد بعض ضباط الجيش والجنود. وأخيراً ، ليست القوة العدديـــة هى مصدر قوة الحركة الإسلامية فحسب ، ولكن الفاعلية والدوافع الأيديولوجيـــة لأتبـــاع الحركـــة الإسلامية والزى المميز وأشكال ومضامين خطبهم وأحاديثـــهم ، وكلـــها كـــانت مؤشـــرات الـــى المعارضة الكلية من قبل أعضاء الجماعة لقيم المجتمع المؤسسى ، وتبنـــى نســـق قيمـــى بديـــل ، والاندماج فى جماعات ومجتمعات جديدة وحيث يتم الإعداد الفعال والحقيقى مـــن أجـــل التضحيـــة بالنفس والاستشهاد وبينما قليل من الجماعات الإسلامية تبنت هذا الأسلوب بقدر ما تبنت التكفـــير ، فان الكثير من هذه الجماعات كان مؤلفاً من المؤمنين الصادقين المخلصين لهذه القضية.

خامساً : الحركة الإسلامية : نظام الحكم وميدان الصراع السياسى:

تمتع السادات بعلاقات طيبة مع الحركات الإســـلامية حتـــى نهايـــة النصـــف الأول مـــن السبعينات ، وكان ذلك بفضل وجهة نظره التقليدية لدى مقارنتها بناصر ، وتقديم نفســـه علـــى أنـــه الرئيس المؤمن ، وطرده للمستشارين السوفيت ، وانحيازه وتحالفه مع الـــدول العربيـــة الإســـلامية وتأييده لأسلمة التشريع إرضاء للقادة المسلمين . كما أطلق السادات سراح الكثير من قادة الإخـــوان المسلمين من السجن، وسمح لهم بالوعظ والتنظيم شريطة أن يتجنبـــوا معارضـــة سياســـاته ، وأن يبتعدوا عن العنف والخلايا السرية . وفى عام ١٩٧٦م سمح السادات للإخـــوان المســـلمين بإعـــادة إصدار مجلة الدعوة ،وفى عام ١٩٧٧ م امتنع نظام الحكم عن التدخل والاعتراض علـــى اســـتيلاء الحركة الإسلامية على الاتحادات الطلابية فى الجامعات. ولمدة قصـــيرة كـــان هنـــاك ثمـــة تـــأييد للسادات من قبل بعض الجماعات داخل الحركة. بالنسبة للسادات كانت ثمة فوائد سياسية جوهريـــة من وراء هذه السياسات فقد عززت شرعيته كحاكم مسلم. كما أن انتشار الإسلام السياسى أضعـــف التيار القومى واليسارى الذى كان حتى نهاية السبعينات يراه السادات كمعارضة رئيســـية لـــه. لقـــد اكتسحت الحركة الإسلامية الجامعات ،والتى كان من الممكن أن تأخذ طريقاً مخالفاً قد يكـــون مـــن المحتمل يسارياً. بينما شجع الإحياء الدينى لدى الجماهير لضرب أى تهديد جماهيرى يمثل رد فعـــل على تفكيك التركيبة الناصرية.

ويعتبر حادث الهجوم على الكلية الفنية العسكرية أول أشارت الاختلاف والشقاق بين نظام الحكم والإسلام السياسى فى عام ١٩٧٤م. وما تلا ذلك من هجمات للأصوليين على الملاهى الليلية خلال حوادث يناير ١٩٧٧م ثم حوادث التكفير والهجرة. وكان مما أثار وحرك المعارضة المحتملة والكامنة للحركة والقوى الإسلامية المستقلة ، هو رفض نظام الحكم ومعارضته لمطلب الإخوان المسلمين لإنشاء حزب سياسى إسلامى، وإصرار النظام على فصل السياسة عن الدين وكذلك الاختراق الغربى، والتحالف مع الأمريكان ، وحلول التسوية مع إسرائيل التى أصبحت أكثر علانية ، كل ذلك أدى الى إفساد العلاقات بين نظام الحكم والحركة الإسلامية، ومعاهدة السلام، وقطع العلاقات مع العربية السعودية، التى تعد المركز اليمينى المناصر والمدعم للحركة . وقد حاول السادات فى البداية احتواء المعارضة الإسلامية الناشئة من خلال التصريح ببعض الرموز الإسلامية ، وتبنى ورعاية برنامج لتطبيق الشريعة الإسلامية، ولكن وبتشجيع من الثورة الإيرانية ، اتسع وأشتد النقد الذى تمارسه مجلة الدعوة ، والتظاهرات ضد المعاهدة وضد منح شاة إيران المخلوع ملاذاً للإقامة فى مصر. وتحولت محافظتى المنيا وأسيوط فى صعيد مصر لأن تصبح مراكز إثارة القلاقل والاضطرابات ضد الحكومة وضد الأقباط.

وفى النهاية بدأ السادات يفرض ضوابط على النشاط السياسى الإسلامى ، حيث تم تطهير الاتحادات الطلابية من القيادات الطلابية الإسلامية . تم مقترحات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية بوضع كل الجماعات الإسلامية تحت وصاية المؤسسة الدينية الرسمية.

ولكن تصاعدت حدة القلاقل والاضطرابات فى عام ١٩٨١، وامتدت حوادث العنف الطائفى الى القاهرة. وفى صيف عام ١٩٨١، اتخذ السادات إجراءات أمنية صارمة،حيث اعتقل القادة المسلمين ، بما فيهم المعتدل عمر التلمسانى واصدر السادات أوامره الى المؤسسة الدينية الرسمية بتولى أمر الإشراف على المساجد التى كان يسيطر عليها الأئمة الأصوليين . وأعلن السادات، بأن الحركة الإسلامية أصبحت دولة داخل دولة وأنه لن يتسامح معها بعد الآن، ومن ثم كانت القطيعة التامة بين السادات وحلفائه الرسميين من الحركة الإسلامية، والتى كان ردها اغتيال الرئيس السادات بواسطة عناصر من الحركة الإسلامية من داخل الجيش، ومن ثم الهجمات الإسلامية الكبيرة على مراكز الشرطة فى صعيد مصر والتى قتل وجرح فيها ما يزيد عن ١٠٠ من رجال البوليس، ومن ثم تكتمل القصة.

إن تطور العلاقات بين نظام الحكم والإسلام السياسى تكشف بعض الشيء عـن تغـير دور الدين فى السياسة المصرية. ففى خلال عهد ناصر اسـتطاع النظـام السياسـى ترويـض الديـن وإخضاعه لأجل أغراضه هو. عمل النظام السياسى من خلال ضرب جماعة الإخـوان المسـلمين، والمصادرات الشاملة للأراضى الوقف، وعلمنة المدارس والمحاكم ، اسـتطاع أن يقمـع ويكبـح بشكل جذرى التأثير السياسى للدين ، كما تولى أمر الإشراف والسلطة فى الأزهـر وتقديـم العـون والموارد المالية وتعيين وتوظيف أئمة المساجد ، وبالتـالى اسـتطاع أن يضيـق حـدود الإسـلام المؤسسى . وعلى الرغم من أن الصفوات الدينية أجبرت على تقديم العون مـن خـلال التصديـق والموافقة على سياسات النظام، إلا أن شرعية نظام ناصر ارتكزت بالدرجة الأولى علـى أرضيـة قومية.

فى ظل حكم السادات كان هناك محاولة لإعادة إضفاء الطـابع الإسـلامى علـى السياسـة وبغير قصد أسهم السادات فى إرخاء قبضة الدولة على المساجد ، وعلى الجماعات الدينية ، وأصـر النظام على ضرورة أن تتجنب الجماعات أى نشاط سياسى ، وأكد النظام على فصـل الديـن عـن السياسة . ولكن السادات نفسه حاول ، وبشكل مستمر، استخدام الشرعية الدينية والقوى الإسـلامية ، المؤسسية وغير المؤسسية ضد معارضيه. وما أن مضت سياسة السادات الى أبعد ما لا يمكن قبولـه من حاكم مسلم، فإن الجماعات الإسلامية عارضت فصل الدين عن السياسة ، وفكرت فـى إعـادة خلق مدينة الله على الأرض. ومع ندرة وقلة القنوات المشروعة المتاحة للتعبـير السياسـى، فـإن كثيرين تحولوا الى المساجد والجماعات الإسلامية كمنافذ ومخارج للتعبير عن آرائهم وخلافاتـهم . ولقد تسببت محاولة إعادة إضفاء الطابع الإسلامى على السياسة فى تغيير وتحـول تـوازن القـوى السياسية والاجتماعية فى مصر. لأن الإسلام قريب من الجماهير وهى مضمونـه وواعيـة . ولأن الحركة الإسلامية تنطوى على قدرة هائلة فى تعبئة جماهير المعارضة ، وقادرة على أن تفعل هـذا باستخدام أيديولوجية ذات أساس أخلاقى . وقد وعدت الحركة بتوسيع وتعميق قوة وحدة الصـراع بين الصفوة ذات النزاعة الغربية وجماهير الوطن. ولقد أدى توسع الحركة وانتشارها بشكل طبيعـى بين الجماهير الى الحد الذى أصبح معه من الصعب قمع الحركة ذاتها.

ومع الثمانينيات بدأ أن الصفوة المتغربة لم تستوعب الدرس القـوى مـن حـادث اغتيـال السادات . ثمة إشارات الى أن ما حدث قد أخذ يتسبب فى إيقاف وإفساد لعبـة جماعـات المصـالح السياسية ، والتى كانت تلعب خلال عهد السادات على حساب الفقراء والمعوزين.أيضاً بدأ يتلاشـى

تسامح الجماهير بالنسبة لتطبيع العلاقات مع إسرائيل وأمركة مصر . وبدأت الحركة تمارس نوعاً من الضبط الكلى على السياسة الخارجية لم يكن موجوداً زمن السادات.

ولكن يبدو أن القوة المحتملة للحركة الإسلامية تعد محدودة الفعالية بالنسبة للجماهير التى تشكل الأغلبية الصامتة والسلبية فالحركة تفتقد الى وجود تنظيم موجود وقيادة موحدة ، كما لا توجد قنوات شرعية يمكن من خلالها ترجمة التأييد المحتمل للحركة من قبل الجماهير . أيضا تعد برامج الحركة الإسلامية ذات جاذبية محدودة بالنسبة لأصحاب التعليم العلمانى المدنى وكذا بالنسبة للأقباط ، فضلاً عن أن الحركة الإسلامية تسببت فى تفجر وتفاقم الصراعات الطائفية الدينية بين المسلمين والأقباط. وعلى الرغم من كل هذه الانتقادات فإن الحركة الإسلامية كونت جبهة واسعة للمعارضة السياسية المصرية كما مثلت بالفعل تهديداً حقيقياً لنظام الحكم فى مصر.

الفصل السادس

تأويل إحياء التنظيمات الإسلامية
فى مصر

الفصل التاسع

تأويل إحياء التنظيمات الإسلامية فى مصر (*)

يبدى الغرب فى هذه الأيام اهتماماً كبيراً بالإحياء الإسلامى والتنظيمات الإسلامية، ولقد خصصت صحف الغرب الواسعة الانتشار مثل التايمز TIMES، والنيوزويك NEWSWEEK ، والأكسبريس L' EXPRESS، مقالات خاصة تناولت أبعاداً مختلفة عن الإسلام المعاصر. إن الظواهر الإسلامية التى شهدتها كل من إيران وتركيا وأفغانستان والباكستان ومصر والدول الإسلامية الأخرى كانت هى المبررات القوية التى دفعت الغرب للاهتمام بالإسلام من جديد.

والهدف من هذا المقال هو تحليل الأسباب التى تقف وراء الإحياء وبعث التنظيمات الإسلامية فى مصر منذ عام ١٩٦٧م. ومن بين التحليلات العقيمة تلك التى كان قدمها هاملتون جب، والتى ترى أنه منذ سقوط الإمبراطورية العثمانية وجد اتجاه ونزعة قوية لدى العرب والمسلمين وهى العمل على إحياء الحركة المهدية. وثمة تفسير آخر يرى أن انبثاق مثل هذه الجماعات الإسلامية يعد ردود أفعال على عمليات التحديث التى شهدها العالم العربى والإسلامى. ويؤخذ على هذه التفسيرات أنها فضفاضة وعامة وتركز على محور واحد فى تفسيرها لأسباب صعود الحركات الإسلامية فى الوقت الراهن.

وثمة ملاحظات أساسية ينبغى وضعها فى الاعتبار فيما يتعلق بالاستنتاجات الخاصة بالأسباب الدافعة لبعث التنظيمات الإسلامية ويجب علينا الوقوف عندها قبل النظر فى حالة مصر:

أولاً : يجب ألا نتعامل مع بعث التنظيمات الإسلامية فى عدد من الدول العربية الإسلامية كظاهرة فردية، فعلى الرغم من وجود أسباب متماثلة لهذه الظاهرة إلا أن هذا التماثل هو فى الواقع انعكاس لمجموعات متنوعة من الظواهر ذات المصادر المتعددة والتى تؤدى فى النهاية إلى استخلاصات متباينة.

ثانياً: يجب إلا نقلل من شأن المناقشات الجادة التى دارت حول بعث التنظيمات والحركة الإسلامية، وفى معظم البلدان الإسلامية يوجد العديد من الجماعات الإسلامية وكل جماعة

(*) Ali E.Hillal Dessoki:
The Resurgence of Islamic Organizations in Egypt: An Interpretation: Islamic Resurgence in Arab World, pp 107-117. (ed.,) by Ali El-Din Hillal, New York, praeger publishers 1982.

منها تعرض تصوراتها على أساس أنها وحدها تمثل الإسلام الحقيقى، وبالتـــالى فالعلاقـــات بين هذه الجماعات لا تتسم بالود، فالجماعات تتباين فى فهمها للدين وفى تحليلها للمشـــكلات الاجتماعية، وفى كيفية تناول هذه المشكلات، وبينما تقصر بعض الجماعات أنشطتها علـــى عمليات الوعظ والإرشاد والإقناع، نجد أن جماعات أخرى تتحرك بفاعلية على المســـتويين السياسى والعسكرى.

ثالثاً: وأخيراً يجب أن نوضح ردود أفعال المسلمين تجاه أفكار وأساليب الحياة الغربية ومواجهـــة التحديث والتنمية. وقد ذكر جون أ. وليامز John A.Welliams ملاحظاته حـــول أن الـــزى الشرعى الإسلامى يتزايد بين الفتيات والنساء الصغيرات فى مصر وهو لا يعتبر عودة الـــى بعض العادات الخاصة بثياب الأجداد بقدر ما يعبر عن ظـــاهرة مرتبطـــة بنســـاء الطبقـــة الوسطى الحضرية الحديثة.

وعلى المستوى النظرى تعنى الأصولية التأكيد على الأنماط التقليدية فى التفكير والســـلوك ولكن فى سياق راديكالى متغير . ويعتقد الأصوليون أن أمور الحياة بكل مستوياتها ينبغى لـــها أن تجرى وفقاً لنهج الأسلاف ومن ثم يجب تغيير الوسط الاجتماعى ليكون ملائماً لهذه الغاية وبالتـــالى لا تعد الأصولية خصماً مناوئاً ورافضاً لكل تغير اجتماعى ولكنها تلح وبإصرار علـــى أن يكـــون هذا التغيير محكوماً بالقيم وأنماط التفكير التى وصلتنا من الأسلاف.

وعلى النقيض من وجهات النظر والرؤىء الأخرى التى جاءت إلينا من الســـلف، تتســـم الأصولية كرؤية ووجهة نظر بجاذبية للقطاعات المتعلمة من السكان. تلك القطاعات التى تـــدرك وتعى تراثها الإسلامى والذى يعد أساساً للفخر والاعتزاز بأمتهم، فبالنسبة لهم، لا يعتبر الإســـلام ديناً شعبياً كما هو الحال للأميين، ولكنه يمكن أن يكون أداة فعالة ومؤثرة فى التعبئة الأيديولوجيـــة والتحريك السياسى. علاوة على ذلك يمثل الإسلام جاذبية لتلـــك الجماعـــات الاجتماعيـــة التـــى تقوضت وأضيرت أوضاعها ومكانتها ومصالحها بفعل عمليات التغيير الاجتماعى.

وتتعدد مظاهر وتجليات الانبعاث الإسلامى فى مصر فى المجالات السياسية والســـلوكية. ففى الجامعات المصرية، على سبيل المثال، استطاعت التنظيمات الإسلامية أن تحقـــق حضـــوراً منظوراً، كما كانت تتمتع بتأثير ملموس فى الأوساط الطلابية، وتتمتع هذه الجماعات ببناء هرمـــى محكم للسلطة والزعامة الدينية، يبدأ من كل كلية وجامعة وصولاً الى الاتحـــاد العـــام للتنظيمـــات الإسلامية. وفى عام ١٩٧٠ بزغت هذه المنظمات الإسلامية كأكثر الجماعات تماسكاً وقوة وكـــانت على درجة عالية من التنظيم داخل الجامعات المصرية، وتجلى ذلك فى تحكمها وسيطرتها علـــى

الاتحادات الطلابية داخل الجامعات المصرية إذ أظهرت نتائج انتخابات الاتحادات الطلابية في جامعة الإسكندرية مبلغ تأثيرهم ونفوذهم، إذ نجح مرشحو التنظيمات الإسلامية في مختلف الكليات بجامعة الإسكندرية على النحو التالي :

كلية الطب	٦٠	مرشحاً	من	٦٠	مرشحاً
كلية الهندسة	٦٠	مرشحاً	من	٦٠	مرشحاً
كلية الزراعة	٦٠	مرشحاً	من	٤٨	مرشحاً
كلية الصيدلة	٤٢	مرشحاً	من	٤٨	مرشحاً
كلية العلوم	٤٣	مرشحاً	من	٦٠	مرشحاً
كلية الحقوق	٤٤	مرشحاً	من	٤٨	مرشحاً

[انظر مجلة الدعوة يناير ١٩٧٨م ص ٥٥]

وفي مواجهة هذا النفوذ المتزايد للمنظمات الإسلامية، أصدر رئيس الجمهورية مرسوماً بقانون يقضي بتعديل لائحة الاتحادات الطلابية. وطبقاً لهذا القانون الجديد أصبحت الاتحادات الطلابية تحت سيطرة أعضاء هيئات التدريس بالجامعات، ووفقاً لهذا القانون أيضاً اعتبرت أنشطة المنظمات الدينية في الجامعة أنشطة محظورة وغير قانونية وغير مشروعة. أما خارج الجامعة فإن التطور البالغ الأهمية يتمثل في عودة أنشطة جماعة الإخوان المسلمين وإصدار مجلة الدعوة التي بدأت إصدارها في يونيه ١٩٧٦، وظهر على غلاف أول عدد تم إصداره شعارات الإخوان المسلمين التقليدية أن القرآن فوق الدستور.

وعلى الرغم من أن جماعة الإخوان المسلمين لا تتمتع بأي وضع قانوني وشرعي، إلا أن النظام تعاون معها على المستوى السياسي. وعندما دعي عمر التلمساني، مدير تحرير الدعوة، لحضور اجتماع رئيس الجمهورية [السادات] بالقيادات الدينية المسلمة، كان التلمساني واحداً من بين أربعة متحدثين. وكان الجزء الأكبر من هذا الاجتماع عبارة عن مناقشات متبادلة بين التلمساني والسادات حول الأنشطة السياسية للإخوان المسلمين. وبالإضافة الى المقالات المألوفة التي تدافع عن التنظيمات الإسلامية في مصر كرد الاعتبار لجماعة الإخوان المسلمين والدعوة إلى تطبيق الشريعة الإسلامية وإقامة الحدود، نجد أن المجلة تطرقت الى تناول القضايا السياسية والاجتماعية. واتخذت موقف المعارضة الساخرة لمعاهدة السلام مع إسرائيل وأصبحت منبراً هاماً للمعارضة العامة للنظام السياسي الحاكم.

وإلى جانب جماعة الإخوان المسلمين التى كانت تحرص على الظهور بمظهر المعارضة الرسمية والمشروعة لنظام الحكم، والتى يبدو أعضائها كشيوخ طاعنين فى السن ينظر لهم جيل الشباب بشىء من البغض والكراهية، وجدت أيضاً عدداً من التنظيمات المناضلة والسرية وكان أكثرها شيوعاً جماعة التكفير والهجرة المسئولة عن اغتيال وزير الأوقاف السابق الشيخ الذهبى فى عام ١٩٧٧، ولقد تمت محاكمة عدد من أعضائها أمام محكمة عسكرية وتم شنق أربعة من قيادتها. كما حاولت جماعة أخرى [شباب محمد] الاستيلاء على الأسلحة والذخيرة من خلال هجومها على الكلية الفنية العسكرية فى إبريل ١٩٧٤، وفشلت هذه المحاولة أيضاً وتم إعدام أثنين من قيادات الجماعة وثمة تنظيمات أخرى مثل حزب التحرير الإسلامى وجماعة الجهاد وجماعة جند الله .

ولم يكن الإحياء الإسلامى من عمل جماعات المعارضة الإسلامية وحدها، إذ ساهمت الحكومة ونظام الحكم بنصيب وافر فى هذه العملية أيضاً. إن الملامح الرئيسية لنظام حكم السادات تمثلت فى استعارة الرموز الدينية، أو ما دعاه ماكس فيبر العودة الى الأنماط التقليدية. ولقد صدرت وثيقة أيديولوجية لنظام السادات فى عام ١٩٧٨ عن " الاشتراكية الديمقراطية" والتى تؤكد بشدة على الإسلام كمصدر أساسى للشرعية وتم تعيين شيخ الأزهر على نفس مستوى بروتوكول وراتب رئيس الوزراء. ولقد قام رئيس مجلس الشعب وقتها، الدكتور صوفى أبو طالب، بتشجيع عملية تقنين الشريعة الإسلامية وإعداد مسودة لتعديل الدستور تجعل من مبادئ الشريعة الإسلامية المصدر الرئيسى للتشريع وليس فقط مجرد أحد مصادرة [المادة الثانية من دستور ١٩٧١] ، ولقد تمت الموافقة على هذا التعديل الجديد فى مايو عام ١٩٨٠].

وفى محاولة تفسير الإحياء الإسلامى للتنظيمات الإسلامية يمكن أن نرصد مستويين ومدخلين لتفسير هذا الإحياء وصعود التنظيمات الإسلامية. الأول هو المستوى أو المدخل الثقافى التاريخى، والثانى هو المدخل الاجتماعى السياسى. والأول يبدو أنه عام ، والثانى أكثر تخصيصاً. ولقد ساعد الاثنان فى تفهم الظاهرة موضع البحث وهى إحياء أو عودة التنظيمات الإسلامية فى مصر.

أولاً : المدخل التاريخى الثقافى : غياب المركب

ونعى بذلك إخفاق المثقفين المصريين فى صياغة مركب وظيفى يجمع بين الإسلام والتحديث، وإخفاقهم فى تحديد دور الإسلام فى المجتمع العصرى. ولقد نجم عن ذلك اضطراب وارتباك مستمر. ويمثل هذا الإخفاق علامة فارقة فى سياق التطور الفكرى المصرى. والسمة

المميزة لهذه العملية تمثلت في العلاقة الغريبة بين القديم والحديث، حيث لم يتم استبدال الأفكار القديمة بأخرى جديدة عوضاً عنها، ولكن تعايش القديم والجديد معاً. وبذلك تم خلق نوع من الازدواجية فى مجال الفكر . ومن ثم صار لدينا مجتمعين متعايشين معاً مختلفين فى العقلية والوعى الجمعى، ولكل منها نظام تعليمى خاص، وصحف، وأساتذة، ورموز خاصة بكل منها.

ويمكن تفسير هذه الازدواجية من خلال نمط التطور الذى حدث فى مصر فى القرن التاسع عشر. ففى القرن الماضى وجد اثنان من مشاهير المحدثين محمد على، والخديوى إسماعيل، وكلاهما اتبع استراتيجية تنهض على تأسيس أبنية ومؤسسات جديدة دون الغاء أو القضاء على الأبنية والمؤسسات القديمة. وتبعاً لذلك وجدت أنماط قانونية حديثة ونظام قضائى شرعى طبقاً للشريعة الإسلامية فى المحاكم المصرية، ولقد تم تأسيس مدارس حديثة بجانب الكتاتيب. هذه الاستراتيجية ربما كانت أكثر عملية. من أجل تفادى وتجنب معارضة علماء الدين ، ولكن ذلك أدى إلى وجود إزدواجية ثقافية مؤثرة فى كل المجالات. ومن ثم ظهر مجتمعان، إحداهما عصرى وحديث حول المؤسسات والأفكار، الوافدة والآخر مترابط ومتماسك فى تلاحم مع القيم التقليدية والعادات التقليدية التى ترتبط بالماضى.

وقد أدى التغير الاقتصادى والاجتماعى والسياسى فى مصر الى انبثاق ثلاث تيارات فكرية فبالنسبة لفريق من المثقفين أصبح الإسلام هو مفتاح فكرهم وإدراكهم للنهضة عبر مصطلحات وصيغ إسلامية، وهم ينظرون الى الإسلام ليس فقط كوسيلة للخلاص الفردى ، ولكنهم أيضاً يرون الإسلام باعتباره قوى اجتماعية ومصدراً للتماسك الروحى الذى يحقق وحدة الأمة. وكان هدفهم من ذلك هو تقوية، وتعزيز الدين، والبرهنة على أنه جدير بمواجهة الثقافة الغربية والتفوق عليها.

وداخل سياق التيار الفكرى الإسلامى يوجد عدد من الاتجاهات الفكرية الفرعية، فهناك المتطرفون الذين يهتمون بالدفاع العاطفى الانفعالى عن التقاليد الإسلامية والأصولية. وتشير كتاباتهم الى أنهم أكثر ارتباطاً وولعاً بالماضى ولا يبدون أية محاولة لفهم المشكلات التى تواجههم وتواجه مجتمعهم أنهم مفتتون بالماضى ولكن دون أن يحاولون الإجابة عن سؤال أساسى هو لماذا انتهى هذا الماضى واختفى؟ أو حتى كيف يمن استعادة هذا الماضى؟ فقط هم أكثر انشغالاً بالمعتقدات والأفكار السطحية. وهناك آخرون أكثر انشغالاً بإعادة تفسير الإسلام من أجل الموائمة بينه وبين الأفكار والوقائع والمعطيات الجديدة والحديثة. ولقد حاول هؤلاء تجديد الإسلام من خلال تنقيته مما علق به من أفكار مضللة ويعتبر محمد عبده هو المهندس الرئيسى لهذه

المجموعة، حيث سعى الى إيجاد صيغة توفق بين الإسلام والمدنية الحديثة، واصطدام الشيخ محمد عبده بقضية التخلف كمشكلة محورية ودعا المسلمين الى مواجهتها. وبالنسبة له كان العلاج يكمن في العودة الى حقيقة الإسلام من خلال تناول أصول الدين وتفهمها في ضوء العصر الحديث.

والمجموعة الكبرى الثانية من المثقفين المصريين تعكس لنا طبيعة عملية الانتقال والتحول التى كان يتعرض لها المجتمع المصرى. فقد ارتبطت هذه الجماعة بالثقافة العربية الإسلامية وتقاليدها وكذلك المفاهيم الجديدة للثقافة الغربية. الأمر الذى جعلهم يعانون من الغموض وسوء الفهم وعدم الانسجام والاتساق الفكرى، والى حد ما كانوا يعانون من الارتباك والاضطراب الفكرى، فالإسلام يمثل ثقافة وطنية متوارثة ولكن لا يمكن قبوله كمصدر للتشريع والسياسة فى المجتمع، كما لا يمكن قبول الإسلام التقليدى بوصفه قادراً على مواجهة مشكلات المجتمع الحديث. إن أعضاء هذه المجموعة على علم كامل بما حدث لهم من ازدواجية فى حياتهم على المستوى الفكرى والرؤية الكونية. وهم يعلمون أنهم ينتمون الى عالمين مختلفين: العالم القديم للإسلام التقليدى، والعالم الجديد، عالم الحضارة الغربية. وبسبب عدم قدرتهم على الانحياز لأى من العالمين فإن إسهاماتهم وتأثيراتهم الفكرية، كانت مبدئياً فى مجال التوفيق بين الحديث والقديم، بين العقل والإيمان، بين الغرب والشرق، بين التقليد والعصرية. أن أعمال طه حسين، ومحمد حسنين هيكل، وأحمد أمين، وعباس محمود العقاد، وقاسم أمين، وتوفيق الحكيم ، وغيرهم تكشف النقاب عن ازدواجية هذا الفريق بالفعل ، وتكشف عن انتمائهم إلى عالمين مختلفين . وتمثل المجموعة الثالثة كتلة أخرى من المثقفين المصريين أصحاب الاتجاه العلمانى والعقلانى والتوجه نحو الثقافة والحضارة الغربية . وقد آمن أعضاء هذه المجموعة بالروح العلمية والعقلانية . وكان هدفهم تأسيس مجتمع حديث على غرار تلك المجتمعات الأوربية ، أو مجتمعات أمريكا الشمالية مجتمع يتأسس على التقاليد بشرط ألا تعوق عمليات التغيير والتقدم . ولقد تراوح أصحاب هذا التيار ما بين الليبرالية والماركسية . وهم ينظرون إلى الحضارة الغربية بعناصرها المادية والثقافية ككل متكامل . وبالتالى فالتقدم المادى الذى حدث فى أوربا ينظر إليه كوضع غير منفصل عن القيم الثقافية التى تتميز بها الثقافة الأوربية ، وإذا كان الأمر كذلك فمن المستحيل تبنى واستعارة الإنجازات المادية الحديثة للحضارة الغربية دون تمثل وتبنى الأسس الثقافية العقلانية المصاحبة والملازمة لها . الأمر الذى يعنى أن عملية تحديث المجتمع المصرى تتطلب تبنى وتمثل الحضارة الأوربية ككل بشقيها المادى والفكرى .

وواضح بالنسبة لهذه المجموعة أن الغرض من تقديم القيم والهياكل الأوربية ليس لأنها تتمشى وتتفق مع التقاليد المتوارثة ولكن الهدف هو أن تحل محل هذه التقاليد. ويرى أصحاب هذا التيار أن المشكلة ليست فى الموائمة بين التقاليد الإسلامية والحياة الحديثة، وإنما تتحدد المشكلة فى استيعاب وهضم وتمثل الأفكار والتكنولوجيا الأوربية. وفى اقتراحاتهم أنه لا يمكن لمصر أن تتساوى وتلحق بالغرب مالم تصبح غربية تماماً. ولكى تكون عملية التحول نحو الغرب Westernization فعالة يجب أن تكون تحولاً كلياً بحيث تمتد لتشمل وتصل الى جذور وأعماق المجتمع وإلى منهج وطريقة حياة أفراده على رأس هذه المجموعة عدد من المهاجرين السوريين مثل فرح أنطون، ويعقوب صروف، شبلى شميل، والمصرى سلامة موسى، وبالمصادفة كانوا جميعهم من المسيحيين.

ونلاحظ كل اتجاه من هذه الاتجاهات الثلاثة الأصولى السلفى، والتوفيقى، والعلمانى، كانت له حدوده التى لا يستطيع أن يتجاوزها. فالنسبة للاتجاه الأصولى التجديدى انتهت جهود محمد عبده فى التجديد على يد رشيد رضا الذى دعا الى تأكيد وإقرار الفكر الأصولى الأرثوذكسى السياسى والاجتماعى، ومن ثم انتهت المحاولات التجديدية للشيخ محمد عبده الى السلفية.

وعلى الجانب الآخر، فإن ممثلى التيار العقلانى والعلمانى كانوا غير مصريين أساساً، فضلاً عن كونهم مسيحيين الأمر الذى وضع حداً لنفوذهم وتأثيرهم فى الواقع المصرى حيث بدت أفكارهم فى هذه البيئة مثالية ومجردة وغريبة بالإضافة الى افتقادهم للحس النقدى. أما أولئك الذى حاولوا التوفيق بين تقاليد الثقافتين الإسلامية والغربية فقد أخفقوا أيضاً فى إنتاج المركب الذى يجمع بين الاثنين دون الإخلال أو عدم اتساق. وأكثر ما قام به هؤلاء هو إنشائهم جسراً بين الثقافتين، أو قراءة الحضارة الغربية بمصطلحات إسلامية.

إن عملية تحديث الفكر إنما كانت تمس فقط جزءاً ضئيلاً من مجموع السكان هى الجماعية المثقفة وبالنسبة للأغلبية من المصريين ظل الإسلام الأقوى والأعظم تأثيراً فى تشكيل وعيهم ووجدانهم وإدراكاتهم. إن المدخل الثقافى التاريخى حقيقة لا يكفى وحده لفهم أسباب صعود الجماعات والمنظمات الإسلامية، إنه يخبرنا فقط عن الأزمة والمأزق المستمر فى حياة المسلمين المعاصرين وإخفاقهم فى التوصل الى مركب. إنه يفشل فى بيان وتفسير لماذا انبعثت الجماعات والتنظيمات الإسلامية بصفة خاصة فى وقت ما، وما هو الدور المهم الذى تقوم به القوى الاجتماعية فى أحياء هذه الجماعات والتنظيمات.

المدخل السياسى والاجتماعى : وضعية الأزمة :

إن الأفكار والتصورات لكى تفهم فهماً كاملاً وصحيحاً لابد من دراستها فى السياق الاجتماعى الذى ظهرت ونشأت فى ظله هذه الأفكار. ونحن نحاول هنا أن نبرهن على ثمة أن بيئة اجتماعية خاصة ذات مواصفات معينة شكلت مناخاً ملائماً لانبثاق الجماعات والتنظيمات الإسلامية. إن هذه الجماعات والتنظيمات نتاج لوضعية الأزمة التى تتسم بمشكلات وصعوبات اقتصادية واضطرابات أخلاقية وأيديولوجية وعدم استقرار سياسى. وثمة شواهد وأدلة عديدة تؤكد هذا الفرض ويمكن حصرها فى فترتين فى التاريخ المصرى الحديث المعاصر.

الأولى : هى عقد الثلاثينات ١٩٣٠ - ١٩٤٠ وهى الفترة التى شهدت تأسيس وصعود جماعة الإخوان المسلمين.

والثانية : هى الفترة التى بدأت منذ عام ١٩٦٧ الى الآن. وسوف نركز على الثانية هنا، فبعد هزيمة يونيو عام ١٩٦٧ استغرق المصريين فى البحث عن ذواتهم ونقد وتقويم الذات. فالهزيمة فى ذلك العام لم تكن مجرد هزيمة عسكرية فقط، ولكنها كانت هزيمة لكل رموز التحدى التى مثلها ناصر بالنسبة للمصريين والعرب. لقد كانت هزيمة للاختيار الثورى القومى العلمانى، ومثلت الهزيمة تحدياً لمفهوم المصريين وتصوراتهم عن أنفسهم وتصورهم لدورهم فى المنطقة العربية.

ورجع عبد الناصر الى الدين يلتمس التعزية والسلوى، ولتفسير وتبرير الهزيمة غير المتوقعة، والتى أشار إليها فى خطابه على أنها قدر مصر وأنها إرادة الله وقضائه الذى لا مهرب منه. ولقد شجعت الحكومة الأنشطة الدينية كأسلوب للتضليل والتبرير. ففى ديسمبر ١٩٦٧ أصدرت الأهرام مقالة عن النظم الصوفية فى التاريخ المعاصر. كما أخذ المسيحيين دورهم بالمثل. وظل طيف السيدة العذراء مريم يظهر فى القاهرة لمدة أكثر من أسبوع.ولقد نزح الناس من كل مكان فى مصر الى القاهرة، ولقد أخذ الاتحاد الاشتراكى العربى على عاتقه مهمة تدبير وإيجاد إمكان لتجمع الناس وجلوسهم وتنظيمهم انتظاراً لظهور العذراء مريم.

ولم تضيع الجماعات الإسلامية وقتها حيث اقتنصت هذه الفرصة وقدمت تأويلاً إسلامياً للهزيمة وكانت رسالتهم هنا بسيطة ومباشرة : لقد هزمنا لأننا لم نعد مسلمين حقيقيين. إن الأيديولوجيات الغربية الوافدة كالاشتراكية والقومية والعلمانية هى التى هزمت وقهرت. وارتأت الجماعات أن الحل يكمن فى العودة الى الإسلام فهو الذى يمنح المصريين الحافز والدافع للقتال أو الشهادة ويغرس فى نفوسهم شعوراً جديداً بالكرامة والتضحية. ثم قارنت الجماعات بعد ذلك

بين أداء الجنود المصريين فى عام ١٩٦٧ أدائهم فى حرب ١٩٧٣. لقد حارب المصريون على نحو أفضل فى عام ١٩٧٣ لأنهم كانوا مؤمنين بأنها حرب الإسلام ، كما أن الحرب كانت فى شهر رمضان وكان الاسم الكودى للمعركة هو(بدر). كما تطوع عدد من الشيوخ لترويج وإشاعة الروايات التى تزعم أن الله أرسل ملائكته لتحارب بجانب المسلمين.

وهكذا فإن هزيمة يونيو ١٩٦٧، وضعف موقف عبد الناصر قد خلق البيئة الموضوعية لظهور البديل. أن وفاة عبد الناصر عام ١٩٧٠، وصعود السادات خلفاً له وظهور أولويات وأفضليات اقتصادية واجتماعية جديدة، قد أحدثت نوعاً من الفوضى والارتباك. وخلال خمس سنوات استطاع نظام السادات الجديد أن يحدث تحولات جذرية فى السياسة الداخلية والخارجية لمصر تختلف تماماً عن تلك التى كانت سائدة فى نظام عبد الناصر. لقد بدأ السادات على المستوى الداخلى فى انتقاد الاشتراكية الناصرية، ودافع عن القطاع الخاص ، والمبادرات الفردية. وفى أغسطس عام ١٩٧٩ بلغ نقد السادات لنظام ناصر ذروته حينما أخبر السادات ممثلى الغرف التجارية والصناعية فى مصر بأن الرأسمالية لم تعد جريمة فى مصر.

وعلى المستوى الأقليمى ، أخذ السادات يسخر ويتهكم من القسمة الثنائية التى كانت تميز فى الدول العربية بين دول محافظة، أخرى تقدمية. وأصبحت العربية السعودية التى كانت تعتبر العدو الرئيسى للثورة والاشتراكية، أصبحت أفضل صديق لمصر السادات، وتطور محور القاهرة / الرياض خلال الفترة من عام ١٩٧٢ وحتى عام ١٩٧٧م. وفى المجال الدولى وصف الاتحاد السوفيتى الذى كان يعتبر لمدة طويلة الحليف الاستراتيجى لمصر وصف بأنه انتهازى امبريالى وملحد وذو أهداف استعمارية. وكان الانقلاب الأكثر أهمية هو إقامة علاقات مع إسرائيل. ففى نوفمبر ١٩٧٧م زار السادات إسرائيل، وبعد مرور أربعة عشر شهراً قام بتوقيع اتفاقيات كامب ديفيد.

وكانت محصلة كل هذه المتناقضات مزيجاً من الصدمات والشكوك وخيبة التوقعات وانكسار الآمال، ثم البحث عن مخرج وعن بديل. وكانت لهذه المتناقضات آثاراً مدمرة على الأجيال الشابة، لقد شاهدوا ورأوا الهجوم على معبودهم عبد الناصر، وانتقاده. واختفت أغلب رموز الناصرية فى مصر، وتم نزع كل صور عبد الناصر، ولم تعد تذاع الأغانى التى تحمل أسمه. لقد زرعت هذه التناقضات لدى الشباب إحساساً بالسخرية والشك وعدم الثقة. وأكثر من ذلك فشل النظام فى إيجاد رمز بديل للناصرية. كما أن سياسة الانفتاح الإقتصادى ، وإن كانت أكثر جاذبية لرجال الأعمال والمستثمرين، إلا أنها لم تقدم سوى القليل للشباب الذين كانوا يبحثون

عن ذواتهم ودورهم فى المجتمع. وكانت نتيجة ذلك كله خلق وضعية من الاضطراب والتشوش الأيديولوجى، والاغتراب وغياب وافتقاد الدور، وضعية يمكن وصفها بأنها حالة من الأنومى أو غياب وافتقاد المعايير Anomie. وجد الشباب أنفسهم محبطين بفعل الفجوة التى قامت بين القيم والتطلعات والتوقعات القديمة التى نشأوا معها، والوضعية الجديدة التى يجب التعامل معها. وفى وسط هذا الاضطراب قدم الإسلام عصاتة السحرية كدليل ونسق متكامل من القيم والمعايير، كما أنه يزودهم باليقين الذى كانوا يبحثون عنه منذ فترة بعيدة وساعد على ذلك أن العودة الى الدين تم تشجيعها من خلال سياسات النظام الحاكم نفسه.

فقد أخذ السادات يلعب بالدين، ويسلط الضوء على نفسه باعتباره مؤمناً صالحاً، وكان يظهر فى المناسبات الدينية والقومية ويقدم باسم الرئيس المؤمن. واستخدم الدين لإضفاء الشرعية على نظام حكمه خاصة بعد أن تخلص من معارضيه فى عام ١٩٧١، كما أن الحكومة شجعت التنظيمات الإسلامية فى الجامعات لإحداث توازن بين الناصريين والماركسيين.

ويمكن أن نضيف لهذا التطور الحادث عاملين آخرين.

أحدهما : وجود أزمة ومشكلة اقتصادية حادة جعلت الحياة جحيماً لا يطاق وأصبحت الحياة غير محتملة بالمرة وبشكل متزايد بالنسبة لعدد كبير من المصريين. وهؤلاء الذين يعانون ويقاسون وجد الكثير منهم فى الدين الأمن والأمان. ولقد وجدوا فى الدين ما فشل العالم الأرضى فى أن يقدمه لهم: المساواة والعدالة والوعد بعالم أفضل.

والعامل الثانى : هو التأثير المحتمل للعربية السعودية على الجماعات الإسلامية فى مصر. ولا يجب إغفال هذا العامل فالحركة الوهابية أو المذهب الوهابى لا يمثل عامل جذب للمصريين ولكن من المحتمل أن تكون السعودية قد زودت بعض الجماعات الإسلامية بدعم أو مساهمات مالية. كما أشار بعض أعضاء جماعة شباب محمد فى المحاكمات التى عقدت لهذه الجماعة الى اتصالاتهم مع ليبيا.

يبقى إن إحياء الجماعات والتنظيمات الإسلامية فى مصر يعد أساساً ظاهرة اجتماعية من الممكن تفسيرها فى إطارها التاريخى وسياقها السياسى، ويتمثل ذلك فى وضعية الازدواجية الثقافية Cultural Dualism، والاضطراب الثقافى، والسياق المجتمعى المعاصر الذى يتسم بالانحطاط الأخلاقى والفساد الإدارى فى المستويات العليا وفى أماكن كثيرة حيث أمكن تكوين ثروات تضخمت فى سنوات قليلة من خلال أفراد ارتبطوا بأعمال التصدير والاستيراد أو فى

التعامل مع السعوديين والكويتيين. إن قليلاً من المصريين يمتلكون ثروات وأموالاً ضخمه ويتباهون بإنفاقها فى سفه ودون خجل. على الصعيد السياسى يعتبر ظهور الجماعات الإسلامية صرخة من أجل المساواة والعدل. فهى تعكس شعور جيل فقد إيمانه بالنخب العلمانية والمثقفة وما تروج له من معايير وقيم. ويتحدد مستقبل هذه الجماعات من خلال التطور والتحول الاقتصادى الاجتماعى لمصر، وبمدى ما يمكن أن تقدمه القيادة المصرية من رموز وسياسات لتعبئة الجماهير وتحريكها من أجل تطور الوطن.

الفصل السابع

الحركات السياسية الدينية فى المجتمع المصرى خلال الربع الأخير من القرن العشرين

الفصل السابع

الحركات السياسية الدينية فى المجتمع المصرى خلال الربع الأخير من القرن العشرين (*)

أولاً : فى نقد وجهات النظر السائدة بشأن طبيعة الحركات الدينية :

تتباين وجهات النظر المصرية بشأن طبيعة الحركات الدينية ، ففى الوقت الذى تؤكد فيه بعض وجهات النظر على أن هذه الحركات تعد فى جوهرها حركات ثورية ، فإن وجهات نظر أخرى تذهب إلى حد اعتبار الحركات الدينية هى بالأساس حركات محافظة يمونية بل ورجعية أيضاً وذلك بالنظر إلى أن تبنى الجماعات الاجتماعية لأيديولوجيات ذات توجه دينى تتيح للصفوات الحاكمة إمكانية تعبئة الحركات الدينية واستخدامها وتحريكها كقوة للثورة المضادة . وقد قدم المفكر المصرى البارز "إسماعيل صبرى عبد الله" أفضل صياغة لوجهة النظر الأخيرة تلك بقوله إن الوضع الطبقى الاجتماعى ومصالح الأفراد أعضاء الحركة الإسلامية ستجعل منهم قوى تقدمية ، إلا أنه بقدر ما توجه هذه الحركة من أعمال عنف وقتل وتدمير للأقباط المصريين، بقدر ما تنحرف بدرجة أساسية عن أهدافها الجوهرية . فالحركة الإسلامية فى هذه الوضعية تكون أشبه بكتيبة محاربة تحارب كتيبة أخرى فى نفس الجيش الذى يجمعهما معاً . والشيء نفسه يكون صحيحاً أيضاً بالنسبة للأقباط . وتأسيساً على ذلك يمكن القول بأن لجوء المصريين ، مسلمين وأقباط ، إلى المبادئ الدينية واستخدامها فى الصراع السياسى والطبقى يعد أمراً محفوفاً بالمخاطر .

ويتحدد الأساس الطبقى الاجتماعى للجماعات الدينية ، والذى أشار إليه إسماعيل صبرى عبد الله سلفاً ، يتحدد لدى عالم الاجتماع المصرى "سعد الدين إبراهيم" إلى تقرير أن أغلب أعضاء هذه الجماعات جاءوا من الشرائح الوسطى والدنيا للطبقة الوسطى المصرية مع غلبة الأصول الريفية والأصول التى تنتمى إلى المدن المصرية الصغيرة .

ويميل الكثير من المفكرين إلى قبول وجهتى النظر السالفتين ، فالكاتب الصحفى المصرى "محمد سيد أحمد" ، على سبيل المثال ، يؤكد على أن الإحياء الإسلامى يعمل بالضرورة على الضد من مصالح الإمبريالية والصهيونية ، ومن ثم فمن الممكن للحركات

(*) Nadia Ramsis Farah, Religious Strife In Egypt: Crisis and Ideological Conflict in Seventies, Gordon and Breach Science Publisher, New York, 1986, pp. 40-55.

الإسلامية أن تدافع عن موقف قومي ذو توجهات ثورية ودينية مستنيرة دون أن تضفي على هذا الموقف أية توجهات طبقية . وثمة جماعات أخرى من المفكرين ذهبت إلى أبعد من ذلك عندما طالبت مع اضمحلال وتلاشى صيغة القومية العربية بعد فشلها وسقوطها المدوى مع هزيمة يونيو ١٩٦٧ ، طالبت بالدعوة إلى إعادة تكييف الأيديولوجية العربية الأصيلة ، وتعنى هنا الإسلام على وجه التحديد ، لمتطلبات وحاجات المرحلة الراهنة المتمثلة فى التصدى للهجوم الشرس للإمبريالية والصهيونية على العالم العربى وفى دعم وتعزيز الأمن القومى العربى . والواقع أن هذا الاتجاه الجديد الذى يشكل ما يسمى باليسار الإسلامى يسعى إلى التوفيق بين الإسلام كأيديولوجيا والقومية العربية باعتبارهما أداتين أساسيتين لجمع وتوحيد صفوف الثوريين المخلصين .

أما بالنسبة للأقباط فإنه يمكن استقطاب وجهات النظر المتشعبة إلى تفسيرين أثنين أساسيين . يذهب التفسير الأول إلى أن الكنيسة القبطية المصرية تهيمن عليها صفوة قبطية تضم كبار ملاك الأراضى وعناصر من البرجوازية المصرية التى ترتبط مصالحها بالخارج . وقد تم تصعيد هذه الصفوة عبر تحالفاتها مع القوى الإمبريالية فى المراكز الرأسمالية المتقدمة وبالتحديد من خلال تدعيم ارتباطاتها بأقباط المهجر الأمريكيين والمسيحية الأمريكية ممثلة فى مجلس الكنائس العالمى . وعبر التأثير فى الكنيسة القبطية سعت هذه الصفوة إلى ممارسة ضغوطها على نظام الحكم فى مصر خلال عهد الرئيس السادات للحصول على امتيازات حقيقية الأمر الذى أدى بدوره إلى تفجر الصراع بين الكنيسة والدولة ، ثم وبشكل مباشر مع الجماعات الإسلامية . وفى سياق هذا التفسير أيضاً ذهب البعض إلى ما هو أبعد من ذلك ، إذ زعم هذا البعض أن هذه الصفوة القبطية ناصبت الجماعات الإسلامية التقدمية والثورية العداء ، وقاومتها بعنف وضراوة دفاعاً عن مصالحها المكتسبة وضماناً لتكريس هذه المصالح . وتأسيساً على ذلك فإن النزاع الدينى بين المسلمين والأقباط فى مصر كان غلالة رقيقة تحجب الصراع الطبقى التقليدى بين هذه الصفوات والقوى الشعبية المصرية .

ويُعول أصحاب التفسير الثانى على القيادة القبطية الكنسية والتى أخذت منحى جديداً منذ بداية السبعينيات . فالبابا شنودة ينتمى إلى الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى المصرية ، ومن ثم فهو أكثر حساسية واستجابة لمصالح وحاجات هذه الشرائح . إن الشرائح الدنيا من الطبقة الوسطى القبطية تعانى نفس صنوف الحرمان الاقتصادى التى أصابت نظرائهم من المسلمين فى عقد السبعينيات من القرن الحالى . وكان التحول إلى الأيديولوجية الدينية عاملاً مهماً فى

إجبار الأقباط على الاحتماء بسلطة الكنيسة ، وقد بدا البابا شنوده كرجل ديـــن طمــوح يتمتـع بفاعلية فائقة، وتلك كانت وسائله السياسية لمعارضة الحكومة .

وبالإضافة إلى ما سبق ، ارتأى بعض المراقبين أن تفاعلات الأقبـــاط وتحركاتـــهم فـــى مواجهة الحركة الإسلامية قد جاءت على نحو ردىء وبالغ السوء ، وذلك بسبب مخاوف الأقبـاط التى لا أساس لها من أن تتم معاملتهم كمواطنين من الدرجة الثانية فى الدولة الإســلامية التـى تزمع الحركة الإسلامية إقامتها فى مصر . وفضلاً عن عقدة الاضطهاد هذه ، نجد أن الأقباط قد بذلوا جهوداً مضنية لمواجهة التعديل الدستورى الذى سيجعل من الإســلام المصـــدر الرئيســى للتشريع . كذلك لم تكن هناك أية جهود تبذل من قبل الدولـــة والجماعـــات الإســلامية لتشــرح وتوضح للأقباط بأنهم لن يعاملوا معاملة غير عادلـــة فـــى الدولـــة الإســلامية ، وأن حقوقـــهم كمواطنين لن تنتقص وإنما سيكونون متساوين فى الحقوق كافة مع غيرهم .

ما الذى يمكن أن نلاحظه على وجهات النظر السالفة تلك؟ . نلاحظ أولاً أن ثمة اعتقــاداً سائداً وعلى نحو متسع جداً يزعم بأن الحركة الإسلامية هى فى جوهرها حركة ثورية . وثانيـاً ، نلاحظ أن ثمة تناقضات عميقة تحويها وجهات النظر المتعلقة بدور الكنيسة القبطية فى الـــنزاع الدينى فى مصر .

وعلينا لكى نعين أهمية وقيمة وصحة ومدى مشروعية وجهات النظر تلك ، فإننا يجـب أن نعين ونحدد هوية الحركات الإسلامية من خلال فحص برامجها وممارساتها . إن من الســذاجة والسطحية الادعاء بأن هذه الحركات هى حركات ثورية بكل بساطة لمجرد أنها تبـــدو وكأنــها مظهراً لصراع الطبقات الفقيرة مع الصفوات المســيطرة اقتصاديـــاً والســائدة سياســياً وذلــك للاعتبارات التالية :

- **الاعتبار الأول** ، أننا سنكتشف أن الأساس الاجتماعى للحركات الإسلامية متنـــوع ومتبـــاين ، ومن ثم فإن هذه الحركات تضم بين جنباتها عناصر ممن أضيروا وتأثروا على نحو عكســى بسياسات الانفتاح الاقتصادى ، كما تضم عناصر أخرى ممن استفادوا من هذه السياسات .
- **والاعتبار الثانى** ، أننا لا نستطيع أن نعول كثيراً على الوضع الاقتصادى لأعضاء مثل هـــذه الحركات لكى نعين ونحدد هويتهم السياسية . إن مثل هذا التفسير الذى يســتنبط التوجـــهات السياسية والأيديولوجية من الوضعية الاقتصادية لأفراد معينين أو جماعات اجتماعية بعينـــها ، ليس مضللاً فحسب ، ولكنه أيضاً مغرق فى النزعة الاقتصادية التى تختزل كل العوامل فـــى العامل الاقتصادى وحده دون سواه . وبعبارة أخرى فإن التفسير الميكانيكى النزعة يفـــترض

وجود تطابق أحادى الجانب بين الوضع الاقتصادى والتوجهات الأيديولوجية والسياسية . فعلى الرغم من أن الوضع الاقتصادى يكون حاسماً فى تعيين الطبقات الاجتماعية من حيث أنه يشير إلى جملة الظروف البنائية للتكوينات الطبقية ، إلا أن ذلك لا يعنى ضمناً أو بشكل آلى أن الطبقات الفقيرة هى بالضرورة طبقات ثورية وتقدمية . إن الأيديولوجيا لا تكون بأى حال مجرد انعكاس ميكانيكى للبنية الاقتصادية ، وإنما هى عملية يتحرك خلالها الأفراد وتتم تعبئتهم كفاعلين اجتماعيين وسياسيين ولهذا فمن المتوقع أن نجد تبايناً بين الوضع الاقتصادى من ناحية والتوجهات السياسية من ناحية أخرى . ومن ثم يصبح من الضرورى دراسة برامج الحركات الدينية وأيديولوجياتها لكى يتضح لنا حدود الارتباط بين الأيديولوجيا والتوجهات السياسية .

ثانياً : الحركة السياسية الإسلامية المصرية : الأيديولوجيا – الممارسة – الهوية :

تتكون الحركة السياسية الإسلامية المصرية من جماعتين بارزتين ومتميزتين هما : التنظيم التقليدى القديم للإخوان المسلمين ، والجماعات الإسلامية الجديدة . وتشترك الجماعتان فى تبنى أيديولوجيا سياسية واحدة . فقادة الجماعات الإسلامية الجديدة تمت عملية صياغتهم وتشكيلهم وتعليمهم بواسطة كوادر جماعة الإخوان المسلمين . وما قد يبدو من اختلافات بين الجماعتين إنما هى اختلافات فى أساليب وطرق ممارسة العمل السياسى أكثر من كونها اختلافات أيديولوجية . ومن ثم نلحظ أن ثمة اتفاق وانسجام أيديولوجى بين هاتين الجماعتين ، ولذلك سوف نهتم هنا بمعالجة أيديولوجيا الحركة الإسلامية فى حد ذاتها أكثر من كوننا نهتم بمعالجة أيديولوجية كل جماعة على حده .

كانت الحركة السياسية الإسلامية ، سواء فى الماضى أو الحاضر ، ترفض على طول الخط أن تقدم برنامجاً سياسياً مفصلاً . ولقد سعى "سيد قطب" – أحد المنظرين الرئيسيين للحركة الإسلامية ، لأن يجعل هذا الاتجاه ، أعنى الامتناع عن تقديم برنامج تفصيلى للحركة ، منطقياً ، بل عمل على إضفاء طابع العقلانية عليه وذلك بالادعاء بأن الإسلام ليس مجرد نظرية وإنما ممارسة تهتم بمعالجة الواقع الملموس مباشرة . ولهذا يتطلب الإسلام أولاً تأسيس الدولة الإسلامية ، وعندئذ فقط يبدأ الإسلام فى تقديم برامج للعمل والممارسة . وفى سياق هذا التصور يتعين على البشر أولاً أن يتبعوا نظاماً ، يعنى الإسلام ، حتى يمكنهم التعرف على طبيعته . ولو أن هذا المسلك ينطوى على منطق معكوس ، إلا أنه كذلك بكل بساطة لأنه ، فى تقديرى ، لم يتأسس على أية عقلانية . إنه بالأحرى اتجاه يطلب منا أولاً وقبل كل شىء البيعة والتسليم

والإذعان لعقلانيته ومنطقه الخاص به هو والتى تتمثل فى الإيمان بالنظام الذى قدره وحدده الله للبشر . والإسلام كدين معنى بالتسليم والإذعان الحرفى ، ومنظرو الحركة السياسية الإسلامية يطلبون منا التسليم والإذعان لتفسيراتهم السياسية للإسلام قبل أن يتنازلوا ويقدموا لتابعيهم أية إشارات أو دلالات بشأن رؤيتهم لطبيعة الدولة الإسلامية التى يسعون لتأسيسها على أنقاض النظام القائم . ولقد ارتأى بعض المراقبين أن هذا الغموض متعمد ومقصود . وإن مثل هذا الغموض المقصود يتيح لقادة الحركة قدراً كبيراً من المرونة لتأسيس وإقامة التحالفات السياسية مع الجماعات السياسية الأخرى التى تتراوح ما بين اليمين واليسار .

إن غياب برنامج تفصيلى للحركة الإسلامية لا يعنى أن الحركة تفتقد وجود أيديولوجية ، وعلى أية حال ، ربما كانت هذه الأيديولوجية غامضة ، إلا أنها تشير إلى وجود أفكار محددة تتسم بالتماسك والانسجام .

ولعل من أكثر أفكار الحركة الإسلامية تماسكاً وانسجاماً تلك الفكرة القائلة بأفول ونهاية كل من الرأسمالية والشيوعية كأنظمة قابلة للتطبيق وقادرة على الحياة والنمو . إن إخفاق وانهيار هذه الأنظمة مردود إلى نزعتهما المادية واغترابهما عن نسق القيم الذى منحنا الله إياه . ومن ثم، فالإسلام هو البديل الوحيد ليس فقط بالنسبة للمجتمعات الإسلامية ، وإنما للعالم بأسره . ويعد النظام الاجتماعى الإسلامى ، فى رأى منظرى الإسلام السياسى ، انعكاساً ومحصلة لنسق القيم الإسلامية ، وحيث أن الأمر كذلك ، وحيث أن الإسلام هو خاتم الديانات التى ظهرت على الأرض ، فإن نسقه القيمى هو النسق القابل للنمو والحياة والتطبيق والذى يتأسس وفقاً له نظام اجتماعى صحيح وشرعى.

على المستوى الاقتصادى ، عارضت الجماعات الإسلامية كلاً من الرأسمالية والشيوعية. فالرأسمالية طابعها الاستغلال ، خاصة فى ظل احتكار رأس المال ، والشيوعية على الرغم من أنها كانت تطمح إلى إقامة العدالة الاجتماعية على الأرض إلا أنها كانت قاسية وشريرة فى سبيل تحقيق طموحاتها . أما الدولة الإسلامية المأمولة فإنها ستحرم الربا والفائدة البنكية واحتكار الخيرات المادية ومن ثم يمتنع معها الاستغلال الاقتصادى . ولسوف تتأكد وتترسخ المساواة والعدالة الاجتماعية إذا ما اتبع الأفراد فى المجتمع الإسلامى أوامر الإسلام وسيزوا شئون حياتهم وفقاً لها . ويتمثل ذلك فى إيتاء الزكاة ، وبذل الهبات والمنح وجهود الخير والإحسان ، وأيضاً فى منح العاملين الأجور العادلة . والملكية الخاصة الفردية فى سياق الدولة

الإسلامية ستكون مصونة لا تمس ، وتوريث الثروات هو مصدر التمايز والتفاوت بين النـــاس ، وكل ذلك مقبول ومعترف به ومن الأمور المرغوب فيها .

وعلى الصعيد السياسى ، تنزع الجماعات الإسلامية إلى قبول نظام الحكم الدينى المطلـــق وأعنى هنا نظام الحكم الدينى الذى يخضع فيه الفرد وكذلك حقوقـــه خضوعـــاً كـــاملاً للدولـــة الدينية. وتحكم الدولة من قبل الخليفة العادل . والخليفة أو الحاكم الإســـلامى قـــد يتشـــاور مـــع آخرين فى شئون الدولة وإدارتها إلا أنه غير ملزم بالتقيد بوجهات نظرهم والأخذ بـــها ، وهـــو يطبق الشريعة الإسلامية على نحو ما جاءت فى القرآن والسنة . ويملك المجتمـــع حـــق عـــزل الحاكم وخلعه إذا ما كان فاسداً أو ظالماً ولم يلتزم بمصالح المســـلمين . والدولـــة الإســـلامية لا تعترف بنظام التعددية الحزبية ، فقط حزب واحد يسمح له بـــالوجود هـــو حـــزب الجماعـــات الإسلامية لأنه الأقرب إلى العدالة والملائمة لطابع المجتمع الإسلامى .

وعلى الصعيد الاجتماعى تؤكد الجماعات الإسلامية على الفضائل والمبـــادئ الأخلاقيـــة وتميل إلى نزعة التزمت والتطهر . والأسرة أساس النظام الاجتماعى وهى مؤسســـة اجتماعيـــة ذات تنظيم هرمى للسلطة ، ويأتى الأب على قمة هرم السلطة . فهو الســـيد والعـــائل وحـــامى الأسرة والمدافع عنها . والنساء تدين بالطاعة التامة لأزواجهن وواجبهن تربية وتنشـــئة الأبنـــاء على الأخلاق الطيبة وخشية الله . وقد يسمح لهن المجتمع الإسلامى بالعمل خارج المـــنزل فـــى ظل ظروف معينة . ولابد من الفصل بين الجنسين ومنع الاختلاط على نحو صارم ، وواجـــب النساء الحيلولة دون وقوع الرجال فى الرذيلة والخطيئة وذلك بإخفاء وحجب مفاتنهن الأنثويـــة ، ومن ثم يجب وبصرامة فرض الحجاب أو الزى الإسلامى على نساء المسلمين .

واهتمت الجماعات الإسلامية أيضاً بنظام التربية والتعليم . والتربية الإسلامية الحقة تؤكـــد على ضرورة القيم الاجتماعية الإسلامية ، وإتاحة فرص التعليم هـــو ســـبيل المـــرء لتحســـين أوضاعه الاقتصادية والاجتماعية اعتماداً على جهده وعمله . أما بالنسبة لغير المســـلمين داخـــل الدولة الإسلامية ، فإنه يمكن التسامح معهم بحسبانهم أهل ذمة طالما أنهم لا يشكلون أيـــة تحـــد أو مجابهة ومقاومة للنظام الإسلامى وطالما أنهم يعترفون بسيادة الإسلام ويخضعـــون لهيمنـــة نظامه ويمكنهم ممارسة شعائر دينهم والعمل والتعاون فى سياق النظـــام الاقتصـــادى علـــى أن تكون لهم حقوقاً وواجبات محددة . وعلى أية حال ، فإن الأقليات الدينية ستكون علـــى هـــامش النظام السياسى الإسلامى .

وعلى الصعيد القومى ، تعلن الجماعات الإسلامية بالإطلاق ، والجماعات الإسلامية الجديدة على وجه الخصوص ، تعلن عن عدائها للغرب بكامله سواء الإمبريالية الغربية أو الشيوعية ، كما تعلن عدائها للصهيونية . وهى تدرك هذه القوى وتراها بوصفها قوى تضمر العداء للإسلام وتسعى بتصميم أكيد لأجل تدمير الأمة الإسلامية ، وإعلان الجهاد هو السبيل لحماية الإسلام ورد غزوات الصليبيين الجدد ، وبإقامة عالمية الإسلام الثانية ليس أمام هؤلاء وغيرهم إلا أن يهتدوا إلى الإسلام ويخضعوا لسلطانه ، وإما أن يظلوا على معتقداتهم ولكن يعاملوا كذميين .

إن ما انطوت عليه أيديولوجية الجماعات الإسلامية من تأكيد على العدالة والمساواة الاجتماعية ، وانتقاد للرأسمالية والتوجهات القومية ، قد خدع بعض المفكرين إلى الحد الذى جعلهم يقعون فى وهم الاعتقاد بأن الحركة الإسلامية هى حركة ثورية . وبالإضافة إلى ذلك كان احتجاج الجماعات الإسلامية المتصاعد ضد نظام حكم الرئيس السادات قد اقنع كثيرين آخرين بأن الحركة الإسلامية ذات طابع تقدمى ، هذا برغم أن هذه التصورات والتوجهات تعد مكوناً أساسياً فى كثير من الأيديولوجيات سواء كانت تقدمية أو ليبرالية أو فاشية . ومن الممكن الكشف عن هوية وطبيعة هذه الاتجاهات فقط من خلال تحليل محتواها ومضمونها .

ويكشف الفحص الدقيق والمحكم للبنية الأيديولوجية للجماعات الإسلامية عن الملاحظات التالية :

١- تصور الجماعات للدولة : تشكل الدولة والمجتمع معاً كلا عضوياً متجانساً ويعد كل الأفراد والأسر وأية تنظيمات أخرى بمثابة أجزاء وعناصر من هذا الكل العضوى (الدولة/المجتمع) . والدولة الإسلامية ليست مسئولة فحسب عن إشباع الحاجات المادية لمواطنيها ، ولكنها مسئولة أيضاً عن صلاحهم الأخلاقى والروحى . وتنهض الدولة بدورها فى تهذيب الأفراد وضبطهم حتى تأتى سلوكياتهم وأساليب تصرفهم متسقة مع النسق الأخلاقى والمبادئ الأخلاقية التى يتم اشتقاقها من القرآن وهى ذات المبادئ التى تلتزم الدولة بها ، ولهذا تعمل الدولة لأجل تحقيق هيمنة الإسلام ليس على مواطنيها فحسب ، وإنما كنموذج لسائر أنحاء العالم .

٢- يقترن تصور الجماعات الإسلامية للدولة بنزعة قومية متطرفة وعدوانية تتمحور حول التقديس الأعمى للقوة والسلطة Power Fetishism . والجهاد من وجهة نظر الكثير من الجماعات الإسلامية مشروع وفريضة لمقاومة وقتال غير المسلمين . وترى الجماعات بأن

حتى المسلمين الذين لا يتبنون وجهة نظرهم بشأن الدولة المسلمة يعتبرون كفاراً ويجب إعلان الجهاد لحربهم وإعادتهم إلى الإسلام الحق . وتعبر هذه النزعة القومية المتطرفة والعدوانية عن نفسها فى تبنى الجماعات الإسلامية للعنف والإرهاب كوسائل لإخضاع الآخرين لتصوراتهم حول المجتمع والدولة ، وكذلك فى موقفهم العدائى الواضح من كل القوى والجماعات غير المسلمة رأسمالية كانت ، أم شيوعية ، أم صهيونية . وهذا العداء مردود إلى تعصبهم الدينى وليس منبثقاً عن مشاعر وطنية أو أيديولوجيات تقدمية . وعلاوة على ذلك فإن هذه الجماعات دائماً ما تعبر عن سخريتها من مفاهيم القومية المصرية والقومية العربية .

إن الدولة ، لدى الجماعات الإسلامية ، تقوم على أساس المواطنة الإسلامية ، فالإسلام وطن وجنسية ، ولقد عبر الكثيرون من قادة الجماعات الإسلامية عن آمالهم فى تأسيس نظام مماثل لما هو قائم فى المملكة العربية السعودية والباكستان . وكلا الدولتين تحظيان بتأييد كبير من قبل الجماعات الإسلامية كنماذج يجب احتذائها لما يجب أن تكون عليه الدولة الإسلامية ، ذلك بغض النظر عن رجعية هذه النظم وما تقترفه من مظالم ، وترى الجماعات الإسلامية أن مشروعهم يبدأ مع تأسيس الدولة الإسلامية فى مصر ، ومنها سينطلقون كطليعة وقوة رائدة للمجتمعات الأخرى من أجل بناء الإمبراطورية الإسلامية الثانية . وتتسم عقلية الجماعات الإسلامية بأنها تقوم على القهر والاستيلاء وتمجيد العنف والنزعة القومية العدوانية المتطرفة وبناء التشكيلات العسكرية .

٣- على الصعيد الاقتصادى ، تدعو الجماعات الإسلامية إلى نظرية اقتصادية تجمع بين العدالة الاجتماعية والعداء للرأسمالية الكبيرة . ولكن ذلك يكون فى سياق رأسمالى أساساً يقوم على الملكية الخاصة الفردية لوسائل وأدوات الإنتاج . ومثل هذه الاتجاهات تجد تعبيراً عنها لدى أيديولوجى الليبرالية والفاشية الذين ينتمون إلى الطبقة الوسطى . إن إعلان الجماعات الإسلامية عن عدائها للرأسمالية الكبيرة مردود إلى الدور الذى قام به رأس المال الكبير ، وعلى وجه الخصوص رأس المال البنكى فى الإضرار بمصالح أولئك الأفراد الذين ينتمون إلى الشرائح التقليدية من البرجوازية الصغيرة وبصفة خاصة فى مجال التجارة الصغيرة والمحدودة . كذلك تعد قضية تحقيق العدالة الاجتماعية اعتماداً على استخدام سلطة الدولة مطلباً أساسياً ومهماً للطبقة الوسطى . فوضعها الاقتصادى الضعيف ، وافتقارها لسلطة رأس المال الكبير ، وما يسيطر على أفرادها من فزع وخوف

خشية الانحدار والسقوط الطبقى إلى جانب الجماعات الفقيرة فى المجتمع ، وقد كـان ذلـك كله سبباً فى دفع الطبقة الوسطى إلى التعويل على الدولة واستخدام سلطتها كـأداة لإعـادة توزيع الدخل ، ولحمايتها من خطر الانسحاق والإبادة الاقتصادية من قبل رأس المال الكبير، وأيضاً استخدام سلطة الدولة لقمع الفقراء والحيلولة دون وصولهم إلى السـلطة . إن هـذا التحليل يفسر لنا عدائهم وكراهيتهم وخصومتهم لكل من الرأسـمالية والاشـتراكية . لقـد وجدت شرائح معينة من الطبقة الوسطى المصرية نفسها فى هذا التأويل للإسـلام ، كحـل نموذجى ومثالى ، لضمان مصالحهم واستمرار هذه المصالح وتطورها وذلك عـن طريـق الاستيلاء على السلطة السياسية ، ويدعم هذا الرأى ذلك الاستعداد القوى لديـهم للاحتمـاء بسلطة الدولة واتجاههم لقبول الوضع الراهن .

٤- على الصعيد الاجتماعى ، تؤمن الجماعات الإسلامية بحكم النخبة أو الصفـوة Elitism ، وتسيطر عليها نزعات عنصرية وقومية متطرفة Chauvinism ، وتغلب عليها الاتجاهـات والميول القوية نحو التنظيمات الأكثر تماسكاً . ويبدو هذا واضحاً فى مواقف الجماعات مـن غير المسلمين فى المجتمع ، وفى تصوراتهم بشأن النموذج المثـالى للأسـرة الإسـلامية وتصوراتهم حول مكانة المرأة فى المجتمع . وحتى التعليم تنظر إليه الجماعات الإسـلامية نظرة برجماتية بحسبانه أداة للحراك الاجتماعى الصـاعد ، ووسـيلة للتطبيـع والتنشـئة الاجتماعية .

إن جمع كل هذه الأفكار والتصورات الأيديولوجية مع بعضها البعض ، سوف ينتهى بنـا إلى تكوين وبناء نموذج لأيديولوجية الجماعات الإسلامية وإلى تقرير أنا بصدد أيديولوجيـة ذات هوية فاشية Fascism . ولقد قام " نيكوس بولانـتراس Nicos Poulantzas " فـى دراسـته " الفاشية والديكتاتورية " ، بوصف المكونات الأساسـية للأيديولوجيـة الفاشـية (أيديولوجيـة البرجوازية الصغيرة فى سياق الأزمة) على النحو التالى :

١- التقديس الأعمى والمطلق للسلطة وللدولة القوية .
٢- النزعة لقومية العدوانية الحادة والمتطرفة ، وغموض مفهوم الأمة والذى من خلاله تتكـو البرجوازية الصغيرة الصراع الطبقى .
٣- النزعة العسكرية المصاحبة للنزعة القومية المتطرفة والمقترنة بنوع من الحكم الشـمولى المطلق الفاشى ، وهرمية السلطة ، وعقيدة الزعيم الفرد المطلق ، ويقترن ذلـك أيضـاً بعقيدة تمجد العنف .

٤- الإيمان بحكم الصفوة والتعصب القومى .
٥- تقوم الأسرة بدور بالغ الأهمية فى سياق هذه الأيديولوجية ، وهذا الدور مرتبط بتصورات وطموحات البرجوازية الصغيرة التى يغلب عليها الميل إلى العزلة وتنظيم الأسرة لحياتها الاقتصادية ، والبحث عن الوحدة والتماسك الاجتماعى كموانع تحول دون حدوث وتفاقم الصراع الطبقى .
٦- إعطاء دور بالغ الأهمية للتربية العسكرية ولتشكيلات الشباب العسكرية .
٧- التعمية أو الظلامية وهى نزعة معادية للعلم وضد الثورة العلمية ، وتعمل على إعاقة طور المعرفة الإنسانية وتقدمها ، وتقف موقف العداء والرفض للعقلانية .
٨- الميل إلى تكوين الاتحادات والروابط فى شكلها البرجوازى الصغير ، مثال ذلك مجالس واتحادات الدولة التى تتم إدارتها من قبل عناصر من البرجوازية الصغيرة .

وتتجسد أيديولوجيا الجماعات الإسلامية ، التى هى إيديولوجية فاشية بالأساس ، فى اتجاهاتها وممارساتها السياسية والتى نجد أفضل تعبير عنها فى العمليات الإرهابية ، والاعتداء على الطلاب المسيحيين ، وتدمير وإحراق الكنائس ، وفى حادثة الهجوم على الكلية الفنية العسكرية فى عام ١٩٧٤ ، وفى خطف واغتيال وزير الأوقاف فى عام ١٩٧٧ ، وأخيراً اغتيال الرئيس أنور السادات فى عام ١٩٨١ . إن الإرهاب السياسى ، والاغتيالات ، وتكوين المليشيات العسكرية الخاصة ، كل ذلك يعد سمات ثابتة ومستقرة لدى الجماعات الإسلامية ، سواء فى نموذجها التقليدى وأعنى جماعة الإخوان المسلمين ، أو فى التفريعات الجديدة التى أسميناها الجماعات الإسلامية الجديدة .

ثالثاً : الدور السياسى للكنيسة القبطية المصرية :

انتهينا فيما سبق إلى تبيان أن الحركة السياسية الإسلامية تُعد فى جوهرها حركة رجعية تقف إلى جانب قوى الثورة المضادة فى مصر ، والآن نحن بحاجة أيضاً إلى تبيان وتحديد هوية الحركة السياسية القبطية المصرية . كما ذكرت قبلاً ، أنه قد سادت فى مصر وجهتى نظر بشأن الكنيسة القبطية ، الأولى ترى أنها تعبر قوى اجتماعية رجعية ، والثانية تذهب إلى أن ردود الأفعال القبطية المصرية منذ مطلع السبعينيات كانت تتم بتحريض من الطبقة الوسطى القبطية التى سيطرت عليها مشاعر السخط والاستياء الناجمة عن الإضرار بمصالحها المباشرة بفعل النتائج العكسية لسياسات الانفتاح الاقتصادى ، وهى ذات الأسباب التى أدت إلى صعود الحركة السياسية الإسلامية .

أولاً ، وقبل أى شيء ، لا يمكننا أن نستخلص أن ثمة تماثلاً بين الحركتين الإسلامية والقبطية . ففى الوقت الذى ارتكزت فيه الجماعات الإسلامية فى ممارساتها السياسية على تعبئة وحشد الجماهير وتأييدها ، فإن الأقباط لم يتحركوا كجماعة سياسية . فضلاً عن أن الكنيسة كانت هى الأداة الوحيدة على نحو متسق على الصعيد السياسى . الأمر الثانى ، أننا من خلال مراجعة أحداث النزاع الدينى فى مصر فى السبعينيات ، يمكن أن نميز بوضوح بين نوعية تحركات الكنيسة وردود أفعالها تجاه الممارسات الرسمية ، وبغض النظر عما إذا كان هذا الإدراك صحيحاً أم خاطئاً ، على أنها تمثل تهديداً لاستقلال الكنيسة ، أو النيل من الحقوق المدنية لأعضائها إن غالبية التظاهرات التى قادتها الكنيسة القبطية ، أو تلك التى تمت بتشجيع ودعم منها ، قد وقعت بعد عمليات إرهابية تمثلت فى الهجوم على الملكيات الخاصة بالكنيسة كحادث الخانكة . وجاءت ردود أفعال الكنيسة فى شكل خطوات محددة ومرتبة من قبيل إعلان صوم خاص ، وإلغاء الصلوات فى عيد الفصح . وكانت كل هذه الممارسات لأجل وقف وإلغاء تشريعات يترتب عليها الإضرار بالحقوق المدنية للمواطنين الأقباط . إن وضع هذه الأحداث بجانب بعضها البعض وفى سياق يجمع أيضاً ردود أفعال الكنيسة ، سيكون من الصعوبة بمكان أن نطلق عليها تعبير حركة Movement .

والقضية الثانية والبالغة الأهمية ، هى تصوير الكنيسة القبطية ووصفها بحسبانها قوة رجعية ، أو قوة تقدمية تعبر على المستوى السياسى عن سخط واستياء الطبقة الوسطى القبطية بالإطلاق والشرائح الوسطى والدنيا منها على وجه الخصوص . إن وجهة النظر الأولى تفترض أن الكنيسة القبطية فى مصر قد هيمنت عليها الصفوة القبطية الرجعية ، بينما الثانية تشير وتؤكد على أن الكنيسة تتحرك للدفاع عن مصالح الطبقة الوسطى القبطية فى مصر . وكلا الافتراضين ينطلقان من مسلمة خاطئة تتصور أن الكنيسة القبطية وجماهير الأقباط المصريين يشكلون جميعاً كتلة واحدة ومتجانسة لا يوجد داخلها أى تمايز أو تباين على الإطلاق ، وأن هذه الكتلة تتحرك أولاً وقبل أى شئ كجماعة أثنية أو طائفية وبدافع من هويتها وانتمائها الدينى .

وتتسم وجهات النظر السابقة تلك بالسذاجة وربما تؤدى استخلاصات ونتائج بعيدة المدى وتكون محفوفة بالمخاطر . إن مراجعة وبحث موقف الكنيسة القبطية ودورها فى أحداث السبعينات فى مصر يشير إلى أن ثمة انشقاقات وانقسامات عميقة داخل القيادة الكنسية ، وتلك

الانشقاقات والانقسامات تتطابق وتتماثل بدرجة أو بأخرى مع الانقسامات الحادة الأخرى داخل المجتمع القبطى بصورة عامة .

تنقسم القيادة الكنسية القبطية إلى جماعتين منخرطتين فى صراع حول السلطة من أجل السيطرة على الكنيسة . وهذا الصراع حول السلطة له جذور تاريخية بعيدة لن نعرض لها هنا لأنها لن تساعدنا كثيراً فى توضيح الصراع الحالى . ويفى بالغرض هنا القول بأنه خلال الخمسينيات والستينات من القرن الحالى نشأ صراع داخل الكنيسة القبطية بين التقليديين والمحدثين ، والجماعة الثانية أعنى المحدثين من رجال الدين الأقباط كانت تتمثل فى الأقباط الذين حصلوا على درجات تعليمية جامعية ثم انخرطوا فى الخدمة الكنيسة وكانوا سبباً مهماً فى منح بناء الكنيسة زخماً وقوة دافعة جديدة بعد أن كان هذا البناء قد اعتراه التفسخ والانحلال . وبعد صراع ونضال طويل ، استطاع المحدثون فى عام ١٩٧١ تحقيق نصر لصالحهم تمثل فى انتخاب البابا شنوده كبطريرك للكنيسة القبطية . ولقد سعى البابا الجديد بشكل عملى وفعال لإحداث تغييرات جذرية فى بنية المؤسسة الدينية القبطية وفى نوعية العناصر المكونة لها . وعبر تحركات واعية ومتتابعة ، نجح شنوده فى تفكيك سلطة التقليديين داخل الكنيسة وذلك من خلال تعيين وتوظيف رجال الدين الشبان المتعلمين وتصعيدهم إلى قمة المراكز الكهنوتية ، كما زاد من عدد الأساقفة بتقسيم المراكز والأقاليم إلى قطاعات صغيرة . وكانت الشئون المالية للكنيسة يتم فحصها ومراجعتها بعناية بالغة ، وتلقى رجال الدين أوامر صارمة تحظر عليهم وتمنعهم من قبول أى مساهمات مالية شخصية فى التدابير المالية للكنيسة . ولقد بلغت هذه التحولات حداً يمكن وصفه بأنه انقلاب داخل الكنيسة .

وقد أزعجت هذه التحولات رجال الدين التقليديين وزاد من قلقهم محاولات إبعادهم عن مسرح الأحداث ، ولذلك قاموا بمحاولات ومناورات لأجل إحداث انقسام وانشقاقات داخل جماعة المحدثين عن طريق جذب العناصر المُستاءة وغير الراضية منهم إلى صفوفهم . وكان الراهب الشهير الأب "متى المسكين" هو المرشح البارز لقيادة التيار التقليدى ، وكان هذا الراهب واحداً من العناصر المؤسسين لحركة المحدثين داخل الكنيسة ثم أبعده البابا شنوده بعد ذلك عن مسرح الأحداث . إلا أن متى المسكين قد آثر بعد ذلك الانحياز والوقوف إلى جانب التقليديين .

وثمة معركة أخرى نشبت بين البابا الجديد وعناصر من الصفوة القبطية التقليدية ، وهذه العناصر تمثلت فى أفراد علمانيين كانوا يحتلون مراكز مهمة فى أجهزة الدولة ومن المقربين

للنظام السياسى الحاكم . وهؤلاء كانوا فيما مضى يقومون ، وبشــــكل غــير رســمى ، بـدور الوساطة بين الكنيسة القبطية والدولة ، وقد حققت هذه العناصر لنفسها ثقلاً ووزنــاً سياســياً لـــه أهميته بحسبانهم وسطاء سياسيين بين الكنيسة والدولة . ومنذ عام ١٩٥٢ ، تم تقليص مشـــاركة الأقباط فى الحياة السياسية بشكل حاد . وأصبحت الكنيسة هى الأداة الرســـمية الوحيــدة التـــى تتعامل مباشرة مع الدولة فى القضايا التى يعتقد أنها ذات أهمية خاصة بالنسبة للأقبـــاط . وفـــى سياق هذه التحولات تمكنت الصفوة القبطية التقليدية من تعزيز ودعم سلطتها ونفوذها كمتحــدث معتمد باسم الأقباط المصريين ، كما سعت اعتماداً على أســـاليب غــير قويمــة ومـــن خـــلال المناورات إلى التأثير فى الكنيسة وفرض هيمنتها عليها .

ومنذ صعوده إلى قمة السلطة الدينية فى الكنيسة كتعبير عن إرادة رجـــال الديـــن المســيحيين المتعلمين الجدد ، عمل البابا شنوده على تقليص نفـــوذ وســلطة الصفــوة القبطيــة وعلــى وجــه الخصوص أولئك القائمين كوسطاء بين الكنيسة والدولة . لقــد فــرض المحدثيــن الجــدد القــادمين مع شنوده أنفسهم باعتبارهم هم المتحدثون الرســـميون باســم الأقبــاط علــى المســتويين الدينـــى والسياسى .وترتب على ذلك تحديد أطراف الصراع وتبلـــورت بشــكل نــهائى التحالفــات داخــل الكنيسة القبطية المصرية على النحو التالى : أغلبية المحدثين بقيـــادة البابــا شــنوده فـــى جـــانب ، وبقية من المحدثين بقيادة الأب متى المسكين فى تحالف مـــع رجـــال الديـــن التقليديــين والصفــوة القبطية التقليدية فى الجانب الأخر.

ولقد تزامنت هذه التحولات الحادثة فى البنية الداخلية للكنيسة وفـــى علاقاتـــها بـــالصفوة القبطية ، تزامنت مع عمليات إعادة بناء علاقات السيطرة السياسية فى المجتمع المصـــرى فـــى ظل نظام الرئيس السادات . كانت التعبئة الأيديولوجية والسياسية للصفوات الجديدة التى جـــاءت مع نظام السادات تتم باسم الدين ، وإن شئنا الدقة باسم الإســـلام أساســاً . وقــد أدى اســتخدام النظام الحاكم للدين فى المناورة السياسية إلى ظهور وتشكل تحالف سياسى بيـــن نظـــام الحكـــم والجماعات الإسلامية وبصفة خاصة الإخوان المسلمين . كما سعي النظام الحـــاكم أيضـــاً إلـــى جذب الكنيسة للدخول فى تحالف ثلاثى يجمع نظام الحكم والجماعـــات الإســـلامية ، والكنيســـة القبطية . وفى الوقت الذى ارتأت فيه الكنيسة أنها يمكن أن تحقق مكتســـبات سياســـية وعمليـــة ، بند وتقضى على شكوك نظام الحكم حول الكنيسة وتسعى إلـــى إرضائـــه ، كـــانت خشـــيتها وخوفها من تصاعد الروح القتالية للجماعات الإسلامية آخذة فى التصـــاعد أيضـــاً . لقـــد كـــان الأسلوب المفضل فى العمل لدى كل من الأخوان المسلمين والجماعات الإسلامية الجديـــدة هـــو

إثارة مخاوف المسلمين المصريين من امتلاك غير المسلمين السلطة ، وذلك فى محاولة منهم لجذب المسلمين المصريين لتنظيماتهم وكان الأقباط هدفاً مناسباً تماماً لمثل هذه الأساليب .

ومع تزايد عدد أحداث العنف الموجهة ضد الأقباط وكنائسهم ، جاءت ردود أفعال القيادة الجديدة للكنيسة جديدة وغريبة فى الوقت نفسه . فيما مضى كانت القيادة التقليدية القديمة للكنيسة ومعها الصفوة القبطية التقليدية تنتهج استراتيجية البقاء خلف الباب عند وقوع مثل هذه الأحداث، وكانت تتعامل مباشرة وبحكمة وحذر مع أجهزة الدولة الرسمية . أما القيادة الجديدة ، التى يقف شنوده فى مقدمتها ، فقد انتهجت استراتيجية جديدة ومغايرة تماماً تقوم على التحدث والمواجهة العامة . ولم يكن نظام الحكم فى مصر مستعداً لقبول مثل هذه الأساليب من جانب الكنيسة ومن ثم لجأ إلى ممارسة ضغوطه على قيادة الكنيسة لإجبارها على العودة إلى الأنماط القديمة فى ردود الأفعال والتى كانت تستخدمها التيارات التقليدية والصفوة القبطية .

لقد استطاعت الصفوة القبطية أن تحقق مكاسب اقتصادية كبيرة فى ظل السياسات الاقتصادية لنظام السادات ، وعلى الرغم من القلق والخوف الذى انتابها وسيطر عليها بسبب تصاعد الأعمال العسكرية للجماعات الإسلامية ، إلا أنها عمدت إلى تأييد نظام الحكم بكل قوة وإخلاص فى الوقت الذى عملت فيه أيضاً على عزل الأقباط من الاتصال المباشر بالرئيس السادات نفسه . وهذا الموقف قدم الفرصة الذهبية لتحالف رجال الدين التقليديين والصفوة القبطية لاسترداد نفوذهم واسترجاع هيمنتهم على الكنيسة اعتماداً على ربط تحالفهم بنظام الحكم والدولة . وهذا الموقف بدوره فرض على المحدثين ضرورة العمل على جذب المزيد والمزيد من العناصر القبطية التى تنتمى إلى الطبقة الوسطى والفقراء من المصريين لكسب تأييدهم ، كما عمدت إلى اللجوء إلى أقباط المهجر لمقاومة الهجوم الذى شنه التحالف الثلاثى الذى يجمع كل من رجال الدين التقليديين والصفوة القبطية ونظام الحكم . وقد تمكن تحالف الأقباط التقليديين من أن يحقق نصره الأخير عندما استخدم الرئيس السادات سلطة الدولة فى خلع وعزل البابا شنوده كبطريرك للكنيسة المصرية فى الخامس من سبتمبر عام ١٩٨١ . كان تحالف رجال الدين التقليديين والصفوة القبطية يتملق نظام الحكم ويقدم له فروض الولاء الكلامى الكاذب والمخادع إلى حد أنه طرح قضية إعادة تنصيب البابا الذى كان يحظى باحترام الأغلبية من الجماهير القبطية . وكان هذا التحالف فى الحقيقة يبذل كل جهوده ومساعيه لكى يبقى البابا شنوده منفياً ومبعداً فى أحد أديرة الصحراء الغربية بمصر .

وبناء على ذلك ، أثمر الصراع الداخلى على السلطة فى الكنيسة والذى كان متمفصلاً ومتشابكا فى الوقت نفسه مع الأزمة العامة للتحول فى المجتمع المصرى منذ مطلع السبعينيات ، أثمر ، ولكن إلى حين ، عن هزيمة للمحدثين داخل الكنيسة . لقد اعتبر عزل البابا شنوده بمثابة إهانة شخصية من النظام للأغلبية من الجماهير القبطية كما أدى هذا الحادث إلى تفاقم إحساسهم بالاغتراب عن النظام السياسى وتوجهاته . لقد استخدمت الدولة الصفوة القبطية فى المناورة السياسية وللقضاء على نفوذ البابا شنوده ، ولكن الصفوة القبطية بدورها وبطريقتها الخاصة استغلت واستخدمت الدولة ونظام الحكم لتحقيق مصالحها المادية وإعادة فرض سيطرتها وسيادتها على الكنيسة القبطية .

والسؤال المطروح الآن هو ، كيف يمكننا أن نوصّف تأثير الكنيسة القبطية على السياسات القومية فى المجتمع المصرى؟

ثمة جماعتان مختلفتان يمكن تبينهما بوضوح داخل بناء الكنيسة القبطية المصرية ، وهما القيادة المحدثة الجديدة التى كانت تواجه باستمرار مقاومة ورفضاً عنيفاً وقوياً من قبل الجماعة الأخرى الثانية الأكثر تقليدية من رجال الدين المسيحى . وفى إدارة هذا الصراع الداخلى لجأت كل من الجماعتين إلى استخدام كل الأساليب والممارسات المتاحة والممكنة . ويُعد تقييم هذه الأساليب والممارسات ، وبصفة خاصة فى مجال العلاقات المتبادلة بين الكنيسة والدولة والمجتمع يُعد أمراً بالغ الأهمية فى تحديد الهوية السياسية للجماعتين المتصارعتين المحدثة والتقليدية . لننظر فى هذه الأساليب والممارسات ، فإذا ما كانت ستؤدى إلى ترسيخ ودعم الطابع العلمانى والديمقراطى للدولة ، وبصرف النظر عن دوافع وبواعث هذه الأساليب والممارسات ، عندئذ سنعتبرها تقدمية الطابع . أما إذا كانت قد استخدمت كحلول وسطى أو لفرض تسويات بعينها أو لإضعاف نماذج العلمنة والديمقراطية ، فعندئذ تعد هذه الأساليب والممارسات حتى ولو كانت تصدر عن بواعث ودوافع طيبة للحفاظ على الوحدة الوطنية ، فإنها ستكون فى جوهرها الأساسى غير ديمقراطية وتنتهى بالمجتمع إلى التفسخ والانحلال والتشرذم إلى جماعات متباينة على أسس دينية .

لقد تبنى المحدثون من رجال الدين المسيحى داخل الكنيسة القبطية منطق وسياسة تحدى ومجابهة النظام الحاكم فى مصر دفاعاً عن الطابع العلمانى للدولة وللحفاظ على هذا الطابع . وحتى لو جاء هذا التحدى وتلك المجابهة من منطلق الدفاع عن المصالح المباشرة للأقباط المصريين كأقلية دينية ، فإن هذه السياسة كانت تعد إنجازاً حقيقياً وخطوة للأمام ، ليس فقط فى

الدفاع عن مصالح الأقباط ولكن أيضاً فى الدفاع عن مصالح كل المصريين . مسلمين وأقبـــاط ، وعلى قدم المساواة لأنها تدافع من أجل ترسيخ مبادئ العلمنة والمساواة والعدالـــة الاجتماعيـــة . أما تحالف رجال الدين التقليديين والصفوة القبطية ، والذى كانت تسطير عليه مشـــاعر الخـــوف والذعر والرعب من الجماعات الإسلامية المسلمة ، فقد لجأ إلى سياسة عدم المجابهة أو تحـــدى النظام الحاكم . وعمد هذا التحالف دفاعاً عن مصالحه الضيقة والمحـــددة وحفاظـــاً علـــى هـــذه المصالح ، إلى محاولة فرض سيطرته على الكنيسة ، ودعم النظام الحاكم فى مصر والمحافظـــة عليه دون أدنى تغير وذلك بالنظر إلى ما حققه هذا التحالف من مكاســـب اقتصاديـــة مـــن وراء سياسات هذا النظام . ولذلك قبل هذا التحالف فكرة الدولة الدينية وشارك النظـــام الحـــاكم فـــى مناوراته لعزل الأقباط وتهميش دورهم السياسى والاجتماعى من خلال أسلمة النسق التشـــريعى والقانونى المصرى . والواقع أن من شأن هذه التسوية التى توصل إليها تحـــالف رجـــال الديـــن التقليديين والصفوة القبطية مع النظام الحاكم فى مصر ، من شأنها أن تخلق نســـقين قـــانونيين : الأول للمصريين المسلمين ، والآخر لغير المسلمين من المصريين ومن بينهم الأقبـــاط . وفـــى هذا السياق بُعث النظام الملى العثمانى من قبره مرة أخرى .

كان تحرك رجال الدين المحدثين ، فى الحقيقة ، من أجل الأمة المصرية بأســـرها وذلـــك بتأكيدهم ودعمهم لمطلب الدولة العلمانية حفاظاً على الوحدة الوطنية للوطن المصـــرى ودفاعـــاً عنها . بينما تحرك تحالف رجال الدين التقليديين والصفوة القبطية كجماعة أثنية ، تقبـــل فكـــرة ومشروع الدولة الإسلامية ولكنها تحاول تحجيم مضمون هذه الدولة والوصول به إلـــى حـــدوده الدنيا فيما يتعلق بالموقف من الأقباط داخل الدولة الإسلامية ، وذلك بغض النظر عـــن قضيـــة الوحدة الوطنية ، وهو موقف من شأنه أن يخلق حواجز فعلية تفرق بين المصريين أبناء الوطـــن الواحد بالنظر إلى هويتهم الدينية .

وعلى الرغم من المواقف السابقة للمحدثين من رجال الدين داخل الكنيسة القبطيـــة ، إلا ن تطور الأحداث يكشف لنا عن انحرافهم عن مسار العلمنة والتأكيد على مبدأ المساواة والعدالـــة . وهذا الانحراف مردود إلى هويتهم الدينية والتى كانوا يتحركون علـــى أساســـها الأمـــر الـــذى أوقعهم فى العديد من التناقضات . ففى الوقت الذى كانوا يطالبون فيه بحرية الاعتقاد والمســـاواة والعدالة الاجتماعية لجميع المصريين ، مســـلمين وأقبـــاط ، علـــى كـــل الأصعـــدة السياســـية والاقتصادية والاجتماعية ، نجد أنهم كانوا يطالبون الحكومة فى الوقت نفســـه ، بتقييـــد حريـــة التعبير لمن أسماهم المحدثون بالملاحدة كالشيوعيين وغيرهم . أيضاً بالنسبة للتمثيـــل السياســـى

للأقباط ، فعلى الرغم من تصاعد المطالبة بإتاحة ودعم الحريات الديمقراطية التى سوف تتيح لكل المصريين ، مسلمين وأقباطاً ، حرية تشكيل الأحزاب والمنابر السياسية والعمل السياسى الحر ، فإن المحدثين طالبوا فى الأساس بصيغة أثنية للعمل والتمثيل السياسى ومثال ذلك مطلبهم بتحديد حصة أو عدد من المقاعد والمراكز السياسية للأقباط المصريين تتحدد وفقاً لنسبتهم المئوية فى المجموع الكلى للسكان فى مصر . وثالث هذه التناقضات التى وقع فيها المحدثون هى أنهم وعلى الرغم من مطالبتهم بضرورة صدور قانون علمانى للأحوال الشخصية ، إلا نهم كانوا يلحون ويضغطون من أجل صدور قانون دينى يحكم العلاقات الأسرية المسيحية .

وتعد هذه التناقضات الثلاثة التى ذكرناها تعد نتاجاً للهوية الدينية للجماعة المحدثة والتى كانت تتحرك بمقتضاها ، إلا أنها فى الوقت نفسه كانت ترسخ الدور السياسى للكنيسة القبطية كممثل وحيد للأقباط المصريين ، بل وتكرس هذا الدور . وكان من شأن هذه التناقضات التى تؤكد على الهوية الدينية للأقباط والنظر إليهم كجماعة أثنية ، إضعاف جبهة المحدثين والحيلولة بينهم وبين تأسيس تحالف واسع مع الجماعات السياسية التقدمية داخل المجتمع المصرى . ولذلك تُرك المحدثين وحدهم يقاتلون التحالف الثلاثى الذى يجمع رجال الدين المسيحى التقليديين والصفوة القبطية ونظام الرئيس السادات الحاكم . ومن ثم ، اتجه المحدثون صوب أقباط المهجر فى الولايات المتحدة الأمريكية وكندا واستراليا لتشكيل تحالف مضاد لها التحالف الثلاثى . إلا أنهم بتوجههم هذا كانوا قد أخطأوا خطأ بالغاً فى حساباتهم وعلى نحو بالغ السوء . ذلك أن الوزن السياسى والقوة السياسية للأقباط المهاجرين داخل حكومات مجتمعات الهجرة لا تساوى شيئاً وليس لهم أى وزن سياسى يذكر تقريباً . وبالإضافة إلى ذلك ، فإن كلاً من نظام الحكم وتحالف رجال الدين الأقباط التقليديين والصفوة القبطية ، وأيضاً الجماعات الإسلامية ، جميعهم استغل الدعوة إلى تدخل أقباط المهجر فى الشئون الداخلية شاهداً على عدم وطنية المحدثين من رجال الدين الأقباط ، بل وصل المر إلى حد اعتباره سلوكاً ينطوى على الخيانة الوطنية .

ويبقى فى النهاية ، أنه لكى يعيد المحدثون من رجال الدين الأقباط تأسيس روابطهم من جديد مع المجتمع المصرى الكبير ، فإنه يُصبح لزاماً عليهم تجاوز قيودهم الدينية التى تضيق من آفاق حركتهم ، وبالتالى يمكن أن يتجه تأثيرها خارج الأطر الدينية المحدودة للوقوف إلى جانب كل المصريين فى نضالهم من أجل التحرر والديمقراطية ، ويبقى أن تدرك هذه الجماعة

المحدثة أن ما تطلبه من دعم وتأييد فى الواقع داخل الوطن المصـــرى وليـس خارجـه علـى الإطلاق ، وسيكون من قبل كل المصريين المسلمين والأقباط وعلى قدم المســاواة مـا دامـت الكنيسة تناضل من أجل أهداف تخص كل المصريين ، من أجل الاسـتقلال الوطنـى والعدالـة الاجتماعية والمساواة والحرية لكل المصريين .

* * * * * * * * * * *

الفهرس

رقم الإيداع
٢٠٠١/١١٧٠٣

الترك
للكمبيوتر وطباعة الأوفست - طنطا